

School of Theology at Claremont



1001 1348100





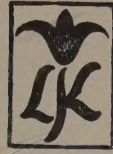
The Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

11619





BT
75
R15
v.2

Martin Rade

Glaubenslehre

Zweiter Band

Drittes Buch: „Vom Geist“

Leopold Klotz Verlag / Gotha

1 9 2 7

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechtes, vorbehalten

V o r w o r t

Adolf von Harnack — dem auch dieser Band gewidmet ist — unterscheidet in seiner jüngsten Schrift „Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas“ zweierlei Theologie: eine von Innen und eine von Außen. „Fene bringt den gedankenmäßigen Inhalt der Religion vom Standpunkt des Gläubigen zu einem geordneten einheitlichen Ausdruck und rechnet für seine Wahrheit auf die innere Überzeugungskraft oder zieht sich auf die Einsicht zurück, daß eine Straßenkarte von London nur für Solche von Wert ist, die in London leben.“ (A. a. D. S. 54.) Sie ist ihm späterhin (S. 88) „überhaupt keine wissenschaftliche Theologie, sondern etwas Anderes, Höheres — Bekenntnis.“ Ohne mir den Komparativ dieses letzten Urteils anzueignen, stelle ich mich mit meiner Glaubenslehre bewußt in diese „Theologie von Innen“ hinein, indem ich ihre Beschreibung gern auf mich übernehme. Aber ich möchte darum doch nicht auf wissenschaftlichen Charakter verzichten, indem ich zugleich mit der „Theologie von Außen“ wenigstens andauernd Zwiesprache halte. Nur so darf ich mich innerhalb der Zunft sehen lassen, und nur so kann ich verantworten, daß ich dies meinen Studenten als Glaubenslehre vorgetragen habe.

Ich ging aber diesen Weg für sie, weil ich aus Erfahrung wußte, daß ihnen zum Teil über ihrem Studium die Hauptsache: das Evangelium, nicht vertrauter ge-

worden sei, und weil ich es als den Hauptberuf des Systematikers ansah, es ihnen vollends vertraut zu machen.

Ich wünsche meinem Buche zu Lesern Studenten, Kandidaten, Pfarrer, Lehrer (diese zumal, wie sie heute auf den Akademien ausgebildet werden) — aber auch Laien beiderlei Geschlechts, denen es um die Sache zu tun ist. Mehr als um die Begründung. Denn ich verstehe wohl, wie im gelehrten Betrieb die Begründung die Hauptsache wird, nämlich als das, was eben den wissenschaftlichen Theologen vom praktischen unterscheidet. Aber wie viele Systematiker haben nun im Laufe der Zeiten „begründet“, und wie wenig ist davon geblieben? Wo aber über dem Scharfsinn des Eifers um die Begründung die Sache, die Klarheit des Gegenstandes und das Interesse an ihm leidet, kann man unmöglich auf dem rechten Wege sein.

Ich wiederhole, daß man sich nicht an dem vielen Latein stoßen soll. Es ist alles übersetzt und erläutert. Aber die Lehre unsers Glaubens ist nun einmal durch fremde Sprachen gegangen und in fremder Sprache zuerst begriffen worden. Das können wir nur unschädlich machen und können im Gegenteile nur davon Gewinn ziehen, wenn wir für den fremden Gedankenausdruck die Erinnerung und das Verständnis behalten.

Was aber und wie ich es unternommen habe, das konnte ich nur auf Grund eines langen reichen Lebens, für das zu danken ich alle Ursache habe.

Marburg a. L., am 70. Geburtstage.

Der Verfasser

Drittes Buch: Pneumatologie

§ 60. Einleitung	1
1. Kapitel: Der heilige Geist in Dogma und Bibel	
§ 61. Das Dogma vom heiligen Geist	7
§ 62. Der heilige Geist im Gesangbuch	12
§ 63. Der heilige Geist in der Bibel	18
2. Kapitel: Der heilige Geist als Glaubenslehrer	
§ 64. Geist und Glaube in der lutherischen Scholastik	35
§ 65. Geist und Glaube bei Luther	40
§ 66. Der Glaube kein Seelenvermögen, sondern heiliger Geist	44
3. Kapitel: Der heilige Geist als Prediger des Worts und als Schöpfer der Bibel	
§ 67. Wort Gottes und Bibel bei Luther	53
§ 68. Schrift und Wort Gottes bei den lutherischen Vätern	72
§ 69. Bibelkritik und Bibelglaube	83
§ 70. Wort und Sakrament	98
4. Kapitel: Der heilige Geist als Gemeinde= gründer und Gemeindeerhalter	
§ 71. Die Kirche als Gemeinschaft des Enthusiasmus (Gotteskirche)	111
§ 72. Beglaubte und empirische Kirche (Gotteskirche und Weltkirche)	126
5. Kapitel: Der heilige Geist als Träger christlichen Gebetslebens	
§ 73. Anbetung und Andacht	137
§ 74. Flehen und Erhörung	146
6. Kapitel: Der heilige Geist als Offen= barer und Richter der Sünde	
§ 75. Gesetz und Evangelium	152
§ 76. Was ist für den Christen Sünde?	158
§ 77. Sündenfall und Erbsünde	165
§ 78. Gericht und Entscheidung	176

7. Kapitel: Der heilige Geist als Schaffer
der Gerechtigkeit

§ 79. Der ordo salutis	180
§ 80. Die iustificatio	182
§ 81. Das königliche Priestertum der Kinder Gottes	192
§ 82. Christlicher Quietismus	199
§ 83. Christlicher Aktivismus	209

8. Kapitel: Der heilige Geist als Bringer
einer neuen Weltanschauung

§ 84. Christliche Weltanschauung	222
§ 85. Das Wunder	233
§ 86. Glaube und Glaubensgedanken	239
§ 87. Seele und Geist	245
§ 88. Die fromme Phantasie	250

9. Kapitel: Der Geist der Hoffnung

§ 89. Hoffnung und Hoffnungsgedanken	260
§ 90. De fine — Ende oder Ziel?	266
§ 91. Der Christ und der Tod	272
§ 92. Gott Alles in Allen	283

Anhang

1. Personenverzeichnis	295
2. Sachverzeichnis	299

§ 60. Einleitung

Lehre von Gott, Lehre von Christus, Lehre vom heiligen Geist ist die christliche, auch die evangelische Glaubenslehre. Wer an Gott glaubt, ist Christ. Wer an Christus glaubt, ist Christ. Wer an den heiligen Geist glaubt, ist Christ. Es bedeutet das nicht dreierlei Glauben, sondern einen, den selbigen. Und jedesmal, wenn man den einen Glauben von den drei bejaht, hat man den ganzen christlichen Glauben, das ganze Christentum. Das ist die lebendige Dreieinigkeit, die in unserer Seele und in der evangelischen Gemeinde lebt.

Von unten gesehen — gewiß. Aber die Hauptsache ist, daß das, was wir sehen, von oben kommt. Und daß es wahr ist.

In den Glaubenslehren oder Dogmatiken von heute ist vom heiligen Geist wenig die Rede. In sehr frommen und trefflichen Werken ist ihm eben nur ein Kapitel oder kaum dieses gewidmet. Herrmann hat einen Paragraphen „Gott im Leben erlöster Menschen“ überschrieben und fügt dazu in Klammern: „(Der heilige Geist)“. Bei Julius Raftan sucht man im Inhaltsverzeichnis vergebens nach ihm, das Nachschlageregister verweist uns auf elf Stellen. Wendt, in einem Werke von 670 Seiten, handelt von ihm auf vier Seiten: „Der heilige Geist in den Christen“. Haering, der nämlichen Theologengruppe angehörig, hat dagegen den ganzen positiven Teil seines „christlichen Glaubens“ aufgebaut wie wir: „Der Glaube an Gott den Vater“ (170 Seiten), „Der Glaube an Jesus Christus, den Sohn Gottes“ (80 Seiten), „Der Glaube an den heiligen Geist Gottes und Christi“ (150 Seiten). Man kann vom christlichen Glauben nicht anders lehren, wenn man der christlichen Lehrüberlieferung gerecht werden und gültige Lehre darstellen will.

Aber auch die Orthodoxie des neunzehnten Jahrhunderts verweilt nur mit Zurückhaltung beim heiligen Geiste. Luthardt, der in der Christologie selbstverständlich erst von der Person, dann vom Werke Christi handelt, weiß beim heiligen Geist nur vom Werke zu sagen und beschreibt es unter den Überschriften: „Die persönliche Heilsaneignung“ und „Die Kirche“. Natürlich wird an früherem Orte die Kirchenlehre vom heiligen Geist und ihre biblische

Voraussetzung bedacht. Der Ort dafür pflegt die Trinitätslehre zu sein. So auch bei dem Lutheraner v. Dettingen. Aber er bietet als vorletzten Abschnitt (330 Seiten) eine Pneumatologie, die in Charitologie (Lehre von der Gnade), Ekklesiologie (Lehre von der Kirche) und Bisteologie (Lehre vom Heilsglauben) zerfällt.

In der neuesten umfangreichen Dogmatik von Reinhold Seeberg (1257 Seiten) bekommt der heilige Geist kein Kapitel für sich, er tritt nur in zwei von fünfzig Paragraphen in der Überschrift auf. Durchgängig verschwindet der heilige Geist neuerdings hinter dem „Reiche Gottes“.

Es lohnt, die wenigen Lehrsätze mitzuteilen, die Schleiermacher dem heiligen Geiste widmete. Er überschreibt dieses Stück seiner Glaubenslehre (² §§ 121—125): „Von der Mitteilung des heiligen Geistes“ und beschreibt sie in folgenden Sätzen:

Alle im Stande der Heiligung Lebenden sind sich eines innern Antriebes, im gemeinsamen Mit- und gegenseitigen Aufeinanderwirken immer mehr Eines zu werden, als des Gemeingeistes des von Christo gestifteten neuen Gesamtlebens bewußt.

Der heilige Geist konnte als dieser Gemeingeist erst nach der Entfernung Christi von der Erde vollständig mitgeteilt und aufgenommen werden.

(Erster Lehrsatz.) Der heilige Geist ist die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesamtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes.

(Zweiter Lehrsatz.) Jeder Wiedergeborene ist des heiligen Geistes teilhaftig, so daß es keine Lebensgemeinschaft mit Christo gibt ohne Einwohnung des heiligen Geistes, und umgekehrt.

(Dritter Lehrsatz.) Die von dem heiligen Geist beseelte christliche Kirche ist in ihrer Reinheit und Vollständigkeit das vollkommene Abbild des Erlösers, und jeder einzelne Wiedergeborene ist ein ergänzender Bestandteil dieser Gemeinschaft.

Diese Sätze eröffnen große Perspektiven. Und der folgende § 126 zeigt vollends, ein wie reiches Gebiet sich der christlichen Betrachtung neu aufstut:

Die von dem heiligen Geist beseelte Gemeinschaft der Gläubigen bleibt in ihrem Verhalten zu Christo und zu diesem Geist immer sich selbst gleich, in ihrem Verhältnis zur Welt aber ist sie dem Wechsel und der Veränderung unterworfen.

Damit ist denn der große Abschnitt von dem Bestehen der Kirche in der Welt eröffnet, nachdem die erst angeführten Sätze dem Abschnitt vom Entstehen der Kirche zugewiesen waren. Man beachte, wie der Gedanke der Kirche dem Gedanken des heiligen Geistes in diesem Zusammenhang übergeordnet ist.

Bei Schleiermacher befinden wir uns auf reformiertem Boden. So erst recht bei seinem treuen Schüler Alexander Schweizer. Da wir uns mit unserer Darstellung und Erörterung gemeinhin auf lutherischem Boden bewegen, verweilen wir noch einen Moment bei Schweizers Weise vom heiligen Geiste zu lehren*).

Unter dem Haupttitel „Das Erlösungswerk oder die der Dreieinigkeit Gottes entsprechenden Wirkungen (opera oeconomica ad extra)“ behandelt er zum Dritten „Die Ökonomie des heiligen Geistes“ (d. i. die diesem innerhalb der Trinität zufallende Berufsaufgabe, sagen wir kurz: sein „Werk“) und lehrt darüber:

Die göttliche Aktuosität in der Aneignung des ewig vom Vater beschlossenen und in der Zeit vom Sohne dargebotenen Heils ist die Ökonomie des heiligen Geistes, vermöge welcher das göttliche Leben durch Christus als gottmenschliches bestimmt, auch der Gemeinschaft der Gläubigen mitgeteilt wird und in dieser wohnt und lebt.

Er findet die Idee der dritten trinitarischen Hypostase (s. u. S 61) „dürftig“, aber stellt fest, daß angelehnt an sie von der christlichen Lehre der ökonomisch (d. i. als Organ innerhalb der göttlichen Heilsveranstaltung) verstandene heilige Geist „in reichen Dogmen verarbeitet wird“. Es steht nicht eine dritte Person der Gottheit dahinter, sondern die Aktuosität (d. i. die im Tun sich auswirkende, nicht ruhende Art) des gottmenschlichen Lebensprinzips. Logos und Pneuma fallen eigentlich zusammen. Aber seit der Logos in Eins gesetzt ist mit Christus, bleibt für das Pneuma das Einwohnen und Wirken des göttlichen Lebens in der Gemeinde, als göttliche Aktuosität. Wir würden etwa sagen: sofern die Initiative dabei ganz auf Gottes Seite ist. Das Pneuma ist der Gemeingeist der Kirche, der den Mittler voraussetzt und durch ihn für uns bedingt und bestimmt wird. So ist er das von dieser Einzelercheinung des historischen Christus frei werdende, der Gemeinde zugute kommende gottmenschliche Prinzip. Kurz, der heilige Geist ist die schlechthin aktuose Gnade, gratia efficax, und die Lehre von ihm die Lehre von der gratia applicatrix, von der den Menschen erfassenden Gnade.

In dieser Linie bewegt sich die Pneumatologie innerhalb der Glaubenslehre des verflossenen Jahrhunderts. Gleichsam abschließend erklärt Herrmann:

Der kürzeste Ausdruck für das Wesen des heiligen Geistes ist: Gott in uns und Christus in uns. Deshalb bedeutet die Frage, ob der heilige Geist als persönlich lebendig oder als unpersonliche Kraft zu denken sei, daß man diese Gedanken des Glaubens lesen: Gott im

*) Die Glaubenslehre der Evangelisch-Reformierten Kirche (1844 und 1847) 2, S. 436 f.

Leben erlöster Menschen!) nicht verstanden hat. Der heilige Geist ist nichts Anderes als der gegenwärtig auf uns wirkende, lebendige Gott. (Dogmatik S. 100.)

Wenn wir aber damit beschrieben haben, wie es um die „Dogmatiken von heute“ steht, so sind wir dabei von einem heutigeren Heute vielleicht überholt. Denn es macht sich ein zunehmendes Reden vom heiligen Geist und eine zunehmende Behandlung der Lehre von ihm in der theologischen Schriftstellerei bemerkbar*).

Mich will es schon lange dünken, daß eine gedankliche Durchdringung der Lehre vom heiligen Geist unserer Verkündigung heilsam und unserer kirchlichen Einigkeit förderlich sein müßte. Allerdings bleibt dabei ein großes Bedenken zu überwinden. Wichtiger ist, daß man den heiligen Geist hat, als daß man von ihm redet. Dasselbe gilt zwar auch von „Gott“ und von „Christus“. Aber die Sache liegt doch dort anders. Wieso, davon an seinem Orte. Es wäre gewiß schrecklich, wenn nun jede Sonntagspredigt, jede Religionsstunde vom „heiligen Geist“ widertönen würde. Er könnte das tatsächlich viel weniger vertragen als Christus und Gott. So verfolge ich schon im voraus mit einiger Sorge die vielen Kapitelüberschriften dieses Buchs mit ihrer Wiederholung des Namens des heiligen Geistes. Aber es muß gewagt und auch einmal so gesagt werden.

Ferner: man erwarte keine „Definition“. Definiert haben wir auch Gott nicht und Christus. Nichts Lebendiges kann man ausreichend definieren, d. i. mit kurzen, knappen Worten ausreichend beschreiben und verständlich machen. Und eine definitive Beschreibung wird es auch zum Schluß nicht geben. Immerhin ist es ein Ziel, finis, unsrer ganzen Erörterung, der Erkenntnis des Wesens dessen, was im Christentum „heiliger Geist“ heißt, so nahe wie möglich zu kommen.

Und noch ein Vorbehalt. Ein Kritiker findet, daß wir unsre Meinung nicht genug „begründen“. Nun ist „begründen“ etwas Andres als „beweisen“. Beweisen, demonstrieren, wollen wir gar nichts. Aber begründen, motivieren, schon! Unsre ganze Methode ist doch die, daß wir von den Motiven her zur Kenntnis und Er-

*) Erich Schaeder, Das Geistproblem in der gegenwärtigen systematischen Theologie. 1924. Ich habe mit Absicht dieses Buch nicht vor Vollendung der Niederschrift dieses Bandes gelesen. Als ich meine Vorlesung hielt, war es noch nicht erschienen. Vgl. auch Erich Schaeder, Die Geistfrage in der neueren Theologie, Zeitschr. für system. Th. 1925, Heft 3. Die Stellung, die der Geist in meinem System hat, verdankt er nicht der Beobachtung eines heutigen Bedürfnisses, sondern der Verjüngung in das christliche Dogma.

fennntnis kommen. Aber hier nun, beim heiligen Geist, kann man sagen: er, seine Existenz, sein Wirken, ist doch das Motiv selber, das uns zum Glauben treibt und zwingt. Wie soll es denn letzter Gegenstand des Glaubens sein, wenn es wesentlich Motiv ist? — Nun, auch das muß sich im Laufe unsrer Untersuchung finden.

Unser Ausgang ist und bleibt durchaus von unten her. Vom Menschen. Vom gläubigen Menschen. Vom christgläubigen Menschen. Von der christgläubigen Menschheit. Von der Gemeinde, von der Kirche. Was diesen Menschen Wahrheit und Wirklichkeit ist, die sie glauben, an die sie glauben. Was öffentliche Lehre und zugleich in den Herzen lebendig ist. Was auf diesem Boden gilt.

Im ersten Buche gingen wir davon aus, daß wir Gott haben, daß Gott unser ist. (*Habemus Deum, et Deus ipse noster est.* S. 32.)

Im zweiten Buche gingen wir davon aus, daß wir die Wohlthat des Werkes Christi erfahren und daher ein besonderes Verhältnis der Abhängigkeit zu Christus haben. (*Christum cognoscere est beneficia eius cognoscere.* S. 190.)

Nun im dritten Buche handelt es sich darum, daß damit in Menschen, in der Menschheit, in der christlichen Menschheit ein ganz besonderer, eigener Zustand geschaffen ist. War an Christus — trotz aller Ablehnung der hergebrachten Logos-Christologie — das Wesentliche, daß in ihm das Wort Fleisch geworden ist (*Logos sarx egeneto*), so bezeugen wir nun mit Tersteegen in seinem Weihnachtslied: „Gott ist im Fleische“, und darum können wir ihn, den Gegenwärtigen, im Geist und in der Wahrheit anbeten (*en pneumatikā kai aletheia proskynein*, Joh. 4, 24). Die Transszendenz wird zur Immanenz. Das Wunder, daß Unendliches in Endliches, Unbedingtes in Bedingtes eingeht, eingeht kann (*Finitum capax infiniti*), erfüllt sich, wird selige Tatsache.

Durch das erste Buch hindurch sahen wir Gott in seinem Werke an uns: Offenbarung, Erwählung, Erlösung; den richtenden, rechtfertigenden, versöhnenden, heiligenden, schaffenden, erhaltenden, regierenden und siegenden Gott — das alles von ihm uns, gewiß nur insolge seiner Berührung mit uns, *tactus in spiritu* — das alles Aufrichtung seiner Herrschaft über uns und über das, was ist — das alles nur, damit ich zu ihm sage „Vater“, wir zu ihm sagen „unser Vater“. Da überwiegt durchaus die Transszendenz der Gottheit.

Durch das zweite Buch bekennen wir uns zu Christus. In seinem Werk und Wort, in seiner geschichtlichen Person, in diesem vere homo tritt uns die Offenbarung, Versöhnung, Erwählung durch Gott wie nirgends entgegen, wie denn all das vorher Ge-

sagte von ihm her seine besondere Farbe, sein besonderes Verständnis hat und bekommt. Von da aus sehen wir in ihm den Mittler, Heiland, Herrn — Gottes Reich ist uns Christi Reich — so dem Einzelnen wie der Gemeinde — und die Transszendenz neigt sich zur Immanenz.

Was bleibt übrig für das dritte Buch? Schleiermacher fragt einmal: „Was muß werden, weil der christliche Glaube ist?“ Auch wir werden so fragen. Aber zunächst fragen wir: Was ist nun eigentlich, weil Gott und weil Christus ist? Und die Antwort wird sein: Heiliger Geist ist da! Pneuma ist da! Und davon reden wir in diesem dritten Buch.

Wenn Jemand die ersten Christen fragte: Was habt ihr denn nun Besonderes? Weshalb seid ihr denn Christen? Dann haben sie geantwortet: Wir haben das Pneuma! wir haben die Charismen! d. i. wir haben den Geist und die Geistesgaben.

Davon müssen wir ausgehen und zusehen, was daraus geworden ist. Es ist ein weiter Weg. Es wird uns Vieles unterwegs begegnen, wobei wir uns aufhalten müssen. Aber schließlich sollen wir doch nachher wissen, was es um den heiligen Geist sei. Und sollen es auch Andern sagen können, denen, die drin sind, und denen, die draußen sind.

Mit drei Sprüchen schließen wir diese Einleitung.

Joh. 4, 24: Pneuma hō theós. Geist ist Gott.

2. Kor. 3, 17: Hō dē kyrios tō pneuma estin. Der Herr (Christus) ist der Geist.

2. Kor. 13, 13. Hē charis tu kyríu Jesū Christū kai hē agape tu theū kai hē koinonia tu hagiū pneumatō meta pántōn hymōn. Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes — mit euch allen!

Erstes Kapitel

Der heilige Geist in Dogma und Bibel

§ 61. Das Dogma vom heiligen Geist

Wenn wir das Dogma vom heiligen Geist an entscheidender Stelle aufsuchen wollen, müssen wir uns in die Zeit der Kaiser Konstantin und Theodosius begeben. Damals bekamen die Glaubenssätze der christlichen Theologen Rechtskraft. Zunächst für das römische Reich, darnach für die ganze Christenheit, mehr oder weniger bis auf unsere Tage (s. Bd. 1, S. 3 f.). Wir kennen schon den Beschluß, den unter Konstantins Vorsitz die Synode von Nicäa 325 gefaßt hat. Diese Formel ist nicht identisch mit jener, die als Nicaenum, als nicänisches Glaubensbekenntnis dann ihren Siegeszug durch die ganze christliche Kirche gehalten hat. Sie ist insbesondere für die Lehre vom heiligen Geist völlig unergiebig, dennoch unschätzbar wichtig, weil grundlegend für die Anerkennung des Geistes innerhalb der Trinität. Der Beschluß, den die Väter von Nicäa 325 gefaßt haben, enthält das Bekenntnis des Glaubens zuerst an den Einen Gott Vater, sodann an den Einen Herrn Jesus Christus, den Eingeborenen des Vaters, aus seinem Wesen gezeugt, mit ausführlichen Worten, um schließlich kurz hinzuzufügen: kai eis to hagian pneuma „und an den heiligen Geist“ glauben wir. (Siehe Bd. 1, S. 178.)

Die Väter von Nicäa interessierten sich damals, 325, nicht für die Lehre vom hagian pneuma. Sie nahmen sie mit in ihre Kundgebung auf, weil sie diese dritte Größe dank dem Taufbefehl Matth. 28, 19 in der allgemein verwendeten Taufformel hatten. Nicht daß man sich in den dreihundert Jahren seit Christus über das Bekenntnis zum Geist keine Gedanken gemacht hätte. Aber diese waren überaus mannigfaltig und jedenfalls noch nicht Gegenstand eines zur Entscheidung drängenden Streites geworden. Tertullian († um 230, überhaupt von grundlegendem Einfluß auf die Gestaltung der Trinitätslehre) hat das Pneuma zuerst „Gott“ genannt. Origenes († 254, später als Ketzer verurteilt, aber zunächst die Entwicklung der Theologie bestimmend wie kein Zweiter) sah in dem

Geist zwar ein geschaffenes, aber doch gleich dem Sohne in die Gottheit hinein gehöriges Wesen. Man ließ sich insgemein bis über die Tage von Nicäa hinaus daran genügen, daß man schlicht den Glauben an den heiligen Geist bekannte und damit den Glauben an die Gegenwart göttlichen Beistands zur Heiligung und Vollendung. Erst spät (etwa seit 351) wandte sich Athanasius († 373), der Vorkämpfer für die wesensgleiche Gottheit des Sohnes, dem Problem der Gottheit auch des Geistes zu. Er weiß es nicht anders, als daß vom Geiste alles gilt, was vom Sohne gilt. Das Pneuma gehörte in das Eine göttliche Wesen hinein, das im Vater seinen Ursprung und seine Existenz hat, und konnte darum so wenig ein Geschaffenes sein wie der Logos. Auch der Geist war, wie der Sohn, *homousios tō patri*, gleichen Wesens mit dem Vater. Das durchzusetzen ging nicht ohne harte Kämpfe mit den „Pneumatomachen“, den „Feinden des Geistes“, die noch versuchten andre Fäden der Tradition weiterzuspinnen *). Aber 381, auf der Synode von Konstantinopel, war man so weit, daß man die Homousie des Geistes bekennen konnte. Ein neues Symbol, eine neue Formel haben die 150 Väter damals nicht aufgestellt. Sie haben einfach die oben geschilderte Formel von Nicäa wiederholt, aber, wie berichtet wird, noch einen Beschluß zur Trinitätslehre gefaßt, der die Gegner der Homousie des Geistes verdammt. Diese Sätze haben wir in ihrem Wortlaut nicht mehr. Dafür hat sich seit dem Konzil von Chalcedon 451 die Meinung durchgesetzt, man besitze in dem heute sogenannten Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum das Bekenntnis der Synode von Konstantinopel 381 **). Dieses Symbol steht auch in dem Konkordienbuch der lutherischen Kirchen und wird heute in einigen deutschen evangelischen Landeskirchen an Stelle des Apostolikums als besonders feierlicher Ausdruck des christlichen Glaubens an hohen Festtagen im Gottesdienst bekannt. Für uns sind hier wichtig die Worte, die darin dem heiligen Geiste gewidmet sind, und die wir nun in der Übersetzung wiedergeben, die sie in unserm Konkordienbuch von 1580 gefunden haben ***):

*) Auch Macedonianer genannt, nach dem hochangesehenen Bischof Macedonius, der 360 in Konstantinopel abgesetzt wurde. Er und seine Genossen lehrten, daß der heilige Geist ein den Engeln ähnliches Geschöpf sei (Origenes!), dem Vater und auch dem Sohne untergeordnet (wie ja für Origenes der Sohn dem Vater untergeordnet war) und dienend. Vgl. Harnack, Dogmengeschichte, 4 1909, Bd. 2, S. 290.

***) Obiges ist die gemeine Meinung. Neuerdings hat Eduard Schwarz in einem gelehrten Artikel des Constantinopolitanum als gleichen Rechts neben dem Nicaenum von der 381er Synode proklamiert erwiesen: Zeitschr. f. neuest. Wissensch. 1926, S. 1/2.

****) Zu ergänzen ist nach dem Konkordienbuch: „ich glaube“. So auch die Lateiner. Im griechischen Urtext heißt es: „wir glauben“. Vgl. Bd. 1 S. 178 f.

Und an den Herrn, den heiligen Geist.
Der da lebendig macht.
Der vom Vater und dem Sohn *) ausgeht.
Der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und zugleich ge-
ehret wird.
Der durch die Propheten geredet hat.

Wir fügen auch den Schluß des Bekenntnisses noch bei:

Und eine Einige, Heilige, Christliche, Apostolische Kirche.

Ich bekenne eine einige Taufe zur Vergebung der Sünden. Und warte
auf die Auferstehung der Toten, und ein Leben der zukünftigen Welt.
Amen.

Seit jener Zeit ist also laut Dogma das Pneuma wesensgleich
mit dem Vater und dem Sohne; die Eigentümlichkeit eines jeden
der Drei besteht aber darin, daß der Vater ungezeugt ist (die archē,
der Ursprung), der Sohn vom Vater ewig gezeugt wird, der Geist
vom Vater ewig ausgeht, ausgesendet wird. (Eκpóreusis, ekpempsis.
Vgl. Bd. 1, S. 171.)

An diesem Punkte hat sich nun eine theologische Meinungsver-
schiedenheit erhoben, die für die Geschichte der christlichen Kirche,
ja für die Geschichte der alten und neuen Welt von ungeheurer,
bleibender Bedeutung geworden ist: der Streit um das filioque.
Gewiß haben sich die morgenländische und abendländische (römische)
Kirche auch aus allerhand andern Ursachen getrennt. Aber die dog-
matische Differenz, in welcher sich ihr Zwiespalt schließlich versteifte
und bis heute versteift, ist doch diese, daß die orientalische Kirche
den Geist ausgehen läßt, ewig gesandt sein läßt allein vom Vater,
die abendländische Kirche (einschließlich der protestantischen), von
Vater und Sohn (filioque). Beide Teile folgen im Grunde der
gleichen Tendenz. Beiden liegt an der Einheit und Geschlossenheit
des trinitarischen Gottesgedankens. Aber die Griechen möchten sie
wahren, indem sie dem Vater als dem Urgrund des göttlichen We-
sens den beiden andern Hypostasen oder „Personen“ gegenüber genau
die gleiche Stellung des Einen Ursächers zuerkennen. Jede Ver-
mittlung der göttlichen Aktion oder Wesenheit des Vaters durch
den Sohn würde dem Geiste neben dem Sohn eine untergeordnete
Stellung geben; die Wesensgleichheit wäre damit gesprengt. Umge-
kehrt sehen die Abendländer die gleiche Würde der drei an der Drei-
faltigkeit des Einen Gottes Beteiligten darin, daß alles auf Gegen-
seitigkeit beruht, alles im Gleichgewicht steht. Die Drei sind Eines
Wesens, und so hat auch der Sohn Anteil an dem Verhältnis, an
dem Handeln, in dem der Vater zum Geiste steht. Es ist die Tri-

*) Diese drei Wörter „und dem Sohn“ gehören der ursprünglichen orienta-
lischen Gestalt nicht an. Wohl aber das „und dem Sohn“ der nächsten Zeile. Siehe
unten.

nitätslehre Augustins († 430), die im Abendlande der Auffassung zu Grunde liegt (Bd. 1, S. 179). Und ganz naiv trugen zunächst die Abendländer ihre Lehre in die Formeln ein, die sie etwa von den Morgenländern überkommen haben, gar nicht dessen gewärtig, daß sie sich damit in den Augen der Griechen einer schweren Keterei schuldig machen könnten. So steht seit 1014 das *filioque* im sogenannten Nicäno-Konstantinopolitanum des Abendlandes, zu einer Zeit, wo eben dieses Symbol in den Kanon der römischen Messe aufgenommen wird. 1054 kam es dann über dieser wesentlich liturgischen Differenz zu dem großen Schisma zwischen dem christlichen Abend- und Morgenland*).

Inzwischen hat sich das in Rom bei der Christentaufe schon früh (im zweiten Jahrhundert) gebrauchte Bekenntnis, von der Wissenschaft Romanum genannt, zu dem sogenannten Apostolicum ausgewachsen. Der uns angehende dritte Teil des Romanums lautet:

Et in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem. Amen.

Zu deutsch: Und [ich glaube] an den heiligen Geist, die heilige Kirche, die Vergebung der Sünden, die Fleisches-Auferstehung.

Vergleicht man diesen dritten Artikel mit dem zweiten und ersten, so fehlt hier zu dem Subjekt Geist jedes Prädikat, jede direkte Aussage, während dort vom Sohne und vom Vater direkte Aussagen vorhanden sind. Lose angefügt werden hier summierend: Kirche, Vergebung und Auferstehung.

Im sogenannten „Apostolikum“ (das in der heute giltigen Form wahrscheinlich aus Südgallien stammt und nicht älter ist als aus dem sechsten, allenfalls fünften Jahrhundert) ist das nicht anders geworden**). Der dritte Artikel lautet da:

Credo in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam. (Die zum Romanum hinzugekommenen Wörter sind gesperrt.)

Deutsch, so wie unser lutherisches Konkordienbuch (1550) den Text wiedergibt:

*) Über das alles unterrichten die Dogmengeschichten und Symboliken. Vgl. vor allem *Harnack's Dogmengeschichte*, Bd. 2, 4 1909, S. 276 ff. 284 ff. *Katzenbusch*, Vergleichende Konfessionkunde, Bd. 1, S. 318 ff. *Mulert*, Konfessionkunde, § 13.

**) Über das Apostolikum neuerdings *Mulert*, Konfessionkunde, §§ 9—12. — Das dritte „ökumenische“ Symbol, ebenso wenig ökumenisch wie das Apostolikum, weil im Orient nicht anerkannt und nicht gebräuchlich, das sogenannte Athanasianum oder Quicumque, brauchen wir oben nicht zu berücksichtigen, weil es (zwischen 400 und 600 entstanden) nichts weiter zu unsrer Sache enthält als die Augustinische Trinitätslehre. Vgl. *Mulert*, § 14.

Ich glaube an den heiligen Geist.
Eine heilige christliche Kirche.
Die Gemeinde der Heiligen.
Vergebung der Sünden.
Auferstehung des Fleisches.
Und ein ewiges Leben. Amen. *)

Dazu, ebenfalls sanktioniert durch unser Konfessionsbuch, im Kleinen Katechismus Luthers (1529) seine Erklärung:

Was ist das?

Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann; sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten: gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammlet, erleuchtet, heiligt und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben. In welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünde reichlich vergibt und am jüngsten Tage mich und alle Toten auferwecken wird und mir samt allen Gläubigen in Christo ein ewiges Leben geben wird. Das ist gewißlich wahr.

Und dies wäre nun also unser lutherisches Dogma vom heiligen Geist, wie wir es als Kinder auswendig gelernt haben und wie es, von Kirchenrechts wegen, von allen Kanzeln und Kathedern unsrer Kirche widerhallen soll. Es bedarf keines Wortes, darauf aufmerksam zu machen, wie Zusammenhang und Fülle erst durch die Lutherische Erklärung in den dritten Artikel des Apostolikums hineingekommen ist.

Der Heidelberger Katechismus (1563) hat für die Reformierten eine Frage:

Was glaubest du vom heiligen Geist?

Antwort:

Erstlich, daß er gleich ewiger Gott mit dem Vater und dem Sohn ist.

*) Das eis neben pisteuōmen, das in neben credo, das „an“ nach „ich glaube“ könnte sich grammatisch ebenso auf Kirche, Vergebung, Auferstehung usw. beziehen. Aber der sonstige Sprachgebrauch der Griechen und Lateiner, sowie auch ein feineres Sprachgefühl bei uns Deutschen empfiehlt die Glaubensgegenstände von ecclesiam „Kirche“ an als Akkusativ zu nehmen: „ich glaube — Eine heilige ... Kirche“ „ich glaube — Gemeinschaft der Heiligen“ „ich glaube — Vergebung der Sünden“ „ich glaube — Auferstehung des Fleisches“ „ich glaube — ein ewiges Leben“. Die römische Kirche zählt bekanntlich zwölf Artikel, da fallen die Stücke sowieso auseinander. Wir mit unsrer Zählung von drei Artikeln subsumieren unwillkürlich die weiteren Stücke alsbald unter den „Glauben an den heiligen Geist“. Eine solche Subsumtion lag den Gestaltern des alten Romanums wohl fern, sie summierten zu dem heiligen Geist, was sie noch an Glaubensgütern zu bekennen hatten. Der Glaubensgegenstand, an den man glaubt, wird dadurch in die Sphäre des Persönlichen erhoben; dabei wird Distanz gewahrt; was man glaubt, ist Glaubensgut im Besitz der glaubenden Person. Dem ersten Glied des dritten Artikels haftet der Zug ins Persönliche von der Taufformel her an. Davon an seinem Orte.

Zum Andern, daß er auch mir gegeben ist, mich durch einen wahren Glauben Christi und aller seiner Wohlthaten theilhaftig macht, mich tröstet und bei mir bleiben wird in Ewigkeit.

Es folgen dann Fragen nach der Kirche, der Gemeinschaft der Heiligen, der Vergebung, der Auferstehung und dem ewigen Leben, ohne daß des Geistes dabei wieder Erwähnung getan würde.

Von den andern lutherischen Symbolen sei noch des Bekenntnisses von Augsburg (1530) gedacht. Es stellt sich im ersten Artikel auf den „Beschluß concilii Nicaeni“. Im fünften, der vom Predigtamt handelt, heißt es dann:

Solchen [rechtfertigenden] Glauben zu erlangen hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament gegeben, dadurch er, als durch Mittel (t^{an}quam per instrumenta) den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wann (quando) er will, in denen, so das Evangelium hören, wirkt, welches da lehret, daß wir durch Christus Verdienst, nicht durch unser Verdienst, einen gnädigen Gott haben, so wir solches gläuben.

Wie hier der Gedanke an den Geist ganz in den Dienst der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben an das Wort des Evangeliums gestellt ist, so steht er während der ganzen Reformationszeit im Schatten des Kampfes gegen die „Schwärmer“, die Spiritualisten, die Enthusiasten (adversus fanaticos homines, qui somniant Spiritum Sanctum dari non per verbum, sed . . . Apol. art. 13, ed. Müller p. 203, 13). Wir kommen darauf zurück: genug, daß eben wegen dieses Gegensatzes zu den Geistchristen jener Tage eine freie Entfaltung des Dogmas nicht stattfand.

Die Einzelheiten der darauf aufbauenden Kirchenlehre werden uns noch zur Genüge je an ihrem Orte beschäftigen.

Was wir so als eigentliches feierlich definiertes und proklamiertes Dogma vom Geist kennen gelernt haben, geht nicht weit über das Votum der 318 Männer von Nicäa hinaus: „und an den heiligen Geist“. Das ist wenig. Und doch viel.

§ 62. Der heilige Geist im Gesangbuch

Das Dogma lebt seiner Natur und Herkunft nach vornehmlich in der Theologie. In Wissenschaft, Predigt, Unterricht. Aber wenn es wirklich Ausdruck vorhandener gemeinsamer Frömmigkeit ist, herrscht es auch im Gottesdienst, nein, dient es auch im Gottesdienst. (Herrschen und dienen ist ideal das Gleiche.)

Run könnten wir das Dogma vom heiligen Geist in der Liturgie aufsuchen. Das würde lohnen, für die orientalische Kirche zumal, auch für die römisch-katholische. Auf protestantischem Boden haben wir da wenig Originales; vor allem aber das Liturgische

selbst lebt nicht so im evangelischen Kultus. Neuerdings scheint sich da ein Wandel zu vollziehen; noch weiß man nicht, inwieweit er von Dauer ist. Jedenfalls sind unsre Agenden keineswegs so Mund unsers evangelischen Gemeinglaubens, daß wir aus ihnen einfach ablesen könnten, was als solcher gilt. Dagegen haben wir Evangelischen als vollwichtige Urkunde unsrer Glaubens-Vorstellungen und -Empfindungen, von Allen anerkannt, das Gesangbuch.

Suchen wir den heiligen Geist in unsern Chorälen auf! Gleichviel, welches Gesangbuch wir zur Hand nehmen. Wir finden, was wir suchen, zunächst in den Pfingstliedern, und fragen weiter, wo sonst. Wir ordnen chronologisch, doch ist das fast gleichgültig. Und wir beobachten zunächst vor allem dies: das Lied der Gläubigen wendet sich teils an den Geist, teils an Gott um den Geist; beides geht ganz ungeschert nebeneinander her. Es ist wie im Dogma der Wechsel zwischen der ekpóreusis, dem Ausgehen, Kommen, und der ekpempsis, dem Gesandtwerden, der Sendung (s. S. 9).

Aus dem Mittelalter tönt wie ferner Glocken Klang herüber das „Komm, heiliger Geist“:

Veni, sancte spiritus,
reple tuorum corda fidelium
et tui amoris eis ignem accende,
qui per diversitatem linguarum cunctarum
gentes in unitatem fidei congregasti.

Alleluia, Alleluia.

Es stammt aus dem elften Jahrhundert, existiert deutsch seit 1527. In manchen Landeskirchen unbekannt, wird es bei uns in Kurhessen zu Beginn jedes Gottesdienstes gesungen. Die Gemeinde erhebt sich und singt es auswendig. Dieser deutsche Text lautet:

Komm, heiliger Geist!
Erfüll die Herzen deiner Gläubigen
und entzünd in ihnen das Feuer
deiner göttlichen Liebe,
der du durch Mannigfaltigkeit der Zungen
die Völker der ganzen Welt versammelt hast
in Einigkeit des Glaubens.
Halleluja!

Ernst Christian Achelis († 1912) hat diese Übersetzung um der sechsten und siebenten Zeile willen einer vernichtenden Kritik unterworfen*). Sie ist 1. unverständlich, 2. falsch, 3. unwahr. Viel

*) E. Chr. Achelis, Die Wahrheit und Wahrhaftigkeit in unsern Gottesdiensten. Monatschr. f. Pastoralh. 1909, S. 406 f. „Was nach Act. 2 als Verheißung für die Zukunft erscheint, daß in vielen Sprachen die Großtaten Gottes den Völkern verkündet werden sollten, wird hier übertrieben von den linguae cunctae [der Gesamtheit der Sprachen] ausgesagt und die Verheißung wird als erfüllt gepriesen, daß durch alle Sprachen die Völker bereits in Einigkeit des

Untugend auf einmal. Achelis empfiehlt die verbesserte Übersetzung im Nassauischen Gesangbuch von 1893:

Der du aus allerlei Geschlecht und Zungen ein heiliges Volk dem Herrn gesammelt hast in Einigkeit des Glaubens.

Dieser Gesang leuchtet durch viele Pfingstlieder hindurch. So durch die erste Strophe von Luthers „Komm heiliger Geist, Herr Gott“, die Luther aus dem Vorhandenen übernommen hat *):

Komm, heiliger Geist, Herr Gott!
Erfüll mit deiner Gnaden Gut
deiner Gläubigen Herz, Mut und Sinn,
dein brünstig Lieb entzünd in ihn'n.
O Herr, durch deines Lichtes Glanz
zu dem Glauben versammelt hast
das Volk aus aller Welt Zungen ...

Luther fährt dann fort, indem er wiederholt den heiligen Geist als „Herrn“ anruft und neben ihm von Gott und Jesus redet als andern Personen:

Du heiliges Licht, edler Hort,
laß uns leuchten des Lebens Wort
und lern' uns Gott recht erkennen,
von Herzen Vater ihn nennen.
O Herr, behüt für fremder Lehr,
daß wir nicht Meister suchen mehr
denn Jesum mit rechtem Glauben
und ihm aus ganzer Macht vertrauen ...
O Herr, durch dein Kraft uns bereit' ...

Auch Luthers Lied „Nun bitten wir den heiligen Geist“ baut sich auf einer alten Strophe auf: „einer der wenigen, mit denen die Gemeinde schon lange vor der Reformation am Gottesdienste teilnahm. An manchen Orten ließ man wohl sogar, wenn sie gesungen wurde, eine lebendige oder hölzerne Taube in der Kirche hinab ...“ **).

Nun bitten wir den heiligen Geist
um den rechten Glauben allermeist,

Glaubens versammelt sind.“ Eine Übertreibung, die höchstens der römischen Kirche ansteht. „Im Munde der evangelischen Gemeinde ist es einfache Unwahrheit, daß in allen Sprachen die Völker in Einigkeit des Glaubens sich vereinigt haben, und sie macht sich der Unwahrhaftigkeit schuldig, wenn sie sonntäglich das objektiv Unwahre zu Lobe des hl. Geistes betend singt.“ „Dazu kommt, daß die rezipierte deutsche Übersetzung des Relativsatzes für die Gemeinde völlig unverständlich ist; ... beschämend freilich für die Gemeinden, ohne Protest sonntäglich unverständliche Dinge zu beten.“ Aber nun wage man einmal im hessischen Lande, die Strophe zu ändern oder vom Gebrauch auszuschalten! Vielleicht, wenn ein neues Gesangbuch eingeführt würde.

*) Handschriftlich nachweisbar zuerst 1480. Luthers Werke WA 35, S. 165.

**) Ebenda 35, S. 163.

daß er uns behüte an unserm Ende,
wenn wir heim fahrn aus diesem Glende ...
Du wertest Licht, gib uns deinen Schein,
Daß wir Jesum Christ kennen allein ...

Fremd geworden ist uns Luthers Umdichtung des wahrscheinlich von Gregor dem Großen herrührenden *Veni creator spiritus* *): „Komm, Schöpfer, heiliger Geist.“ Auch dort derselbe Gedanke:

Lehr uns den Vater kennen wohl,
dazu Jesum Christ, seinen Sohn,
daß wir des Glaubens werden voll,
dich, beider Geist, zu verstohn **).

Selbstverständlich sind die Lutherschen Trinitätslieder eng verwandt mit dem sog. Apostolikum und sog. Nicäno-Constantinopolitanum. Zwar auch das 1526 von ihm selber in die „Deutsche Messe“ eingestellte „Wir glauben all an Einen Gott“ knüpft an eine alte Strophe an ***). Aber die uns hier allein interessierende, von Luther geschaffne dritte Strophe deckt sich ganz mit dem dritten Artikel des Apostolikums. — „Gott der Vater wohn' uns bei“, der andre Trinitätsgesang von Luther ist uns heut abhanden gekommen. Luther überträgt da ein altes Heiligengebet auf Gott Vater, Sohn und Geist, indem er in drei Strophen dieselben Worte wiederholt, nur mit veränderter Adresse.

Die neueren Trinitäts-Glaubenslieder geben ein verkürztes Bekenntnis. So sehr schön das alte „Dresdner Gesangbuch“:

Wir glauben an den heiligen Geist,
dessen gnadenvolle Kraft
an unsern Herzen sich erweist,
Wollen und Vollbringen schafft †).

Rehren wir zu den Pfingstliedern zurück. Zwei vielstrophige verdanken wir Paul Gerhardt († 1676), von denen das eine „Gott Vater, sende deinen Geist“ uns wenig bekannt, das andre „Zuech ein zu deinen Toren“ um so vertrauter und überaus ergiebig ist. Noch mehr gesungen wird, auch außerhalb des Pfingstfestes bei allen möglichen Gelegenheiten Michael Schirmer's († 1673) „O heilger Geist, kehre bei uns ein“. Das ganze Lied bleibt an den Geist gerichtet, wie auch Gerhardts „Zuech ein“. Wobei übrigens

*) Vgl. ebenda 35, S. 161 f. 446 f. Pappi Gregor der Große † 604.

**) Auch diese Strophe nach der Vorlage

Per te sciamus, da, patrem
noscamus atque filium
et utriusque spiritum
credamus omni tempore.

***) Aus dem 14. Jahrhundert. Siehe WA 35, S. 173.

†) Anonym.

Gerhardt den Geist auch einmal anredet „Du Herr“, — schwerlich denkt die Gemeinde beim Singen dieser Strophe, sehr aufmerksame Einzelne ausgenommen, gerade an die dritte Person der Gottheit:

Du, Herr, hast selbst in Händen
die ganze weite Welt ...

Aber wir haben ja noch ein Pfingstlied von Paul Gerhardt zu erwähnen, zehn Strophen umfassend, das doch nicht hält, was seine ersten zwei Zeilen an Poesie versprechen:

O du allerschönste Freude,
o du allerschönstes Licht ...

Darin wird der heilige Geist unter Anderm apostrophiert:

Geist des Höchsten, höchster Fürst,
der du hältst und halten wirst
alle Dinge ...

Bemerkenswert die Länge der hieher gehörigen Lieder. So auch des Liedes von Heinrich Held (um 1650):

Komm, o komm, du Geist des Lebens,
wahrer Gott von Ewigkeit!
Deine Kraft ist nicht vergebens,
sie erfüll uns jederzeit.
So wird Geist und Licht und Schein
in den dunkeln Herzen sein.

Es ist, wenn man einmal anfängt vom heiligen Geiste, sehr viel von ihm zu sagen. Dagegen gibt es keine feste Anschauung von ihm, an die man nur zu rühren brauchte, so wäre sie da. Die Taube, die in der bildenden Kunst ihn seit Alters darstellen muß, tut es nicht, und kommt in unsern Gesangbuchliedern, soweit ich sehe, nicht vor.

Die Lieder bekommen allmählich einen andern Klang:

Gott, gib einen milden Regen,
denn mein Herz ist dürr wie Sand;
Wasser, gib vom Himmel Segen,
tränke du dein durstig Land;
laß des heiligen Geistes Gab
über mich von oben ab
wie die starken Ströme fließen
und mein ganzes Herz durchgießen*).

Dabei wird der Zusage Jesu gedacht, der Geist als der einst den Jüngern geschenkte erbleht. So kommt, ganz naiv, zuweilen das Filioque zur Geltung**). Die Pfingstgeschichte spielt durchweg

*) Moritz Kramer † 1702.

**) Dahin gehört auch das viel gesungene Eingangslied: „Herr Jesu Christ, dich zu uns wend, dein heiligen Geist du zu uns send.“ (? Wilhelm II. von Sachsen-Weimar † 1662.)

nur eine feltne Rolle, ganz im Unterschied von der Weihnachtsgeschichte.

Höchster Tröster, komm hernieder,
Geist des Herrn *), sei nicht fern,
salbe Jesu Glieder!
Er, der nie sein Wort gebrochen,
Jesus, hat deinen Rat
seinem Volk versprochen **).

Nun das viel gesungene, reiche:

Wach auf, du Geist der ersten Zeugen ...
O daß dein Feuer doch bald entbrennte ...

Angeredet ist damit zunächst der Geist. Als bald geht aber die Anrede an Gott Vater über:

Ach Herr, gib doch in deine Ernte
viel Knechte ...

Dein Sohn hat ja mit klaren Worten
uns diese Bitte in den Mund gelegt ...

O daß dein Geist ...
dein Volk aus dem Gefängnis nähme ***) ...

Ferner das um seines Eingangs willen beliebte, aber auch sonst wertvolle:

Schmückt das Fest mit Maien ...

Es folgt Erinnerung an Apgesch. 2 und Röm. 8, 26:

Laß die Zungen brennen,
wenn wir Jesum nennen;
führ den Geist empor;
gib uns Kraft zu beten
und vor Gott zu treten,
sprich du selbst uns vor.

Später wieder schlicht dogmatisch:

Wertes Pfand, mach uns bekannt,
wie wir Jesum recht erkennen
und Gott Vater nennen †).

Von diesen Liedern, die wir doch noch als unser empfinden, ist ein großer Sprung in die heutige Zeit. Für sie mag Spitta zeugen:

*) Jes. 11, 2.

**) Ehrenfried Liebich † 1780.

***) Karl Heinrich von Bogatzky † 1774. Die Eingangszeilen versteht der Kirchenchrist beim Singen wohl unwillkürlich vom heiligen Geist. Aber sie personifizieren wahrscheinlich nur mit dem Recht des Dichters den Seelenzustand, die Seelenstimmung der ersten Zeugen. Nicht deshalb, weil der Dichter als bald sich an Gott wendet und vom Geist in dritter Person redet, sondern weil er unmöglich mit dogmatischem Ernst dem heiligen Geist zuzurufen konnte: „Wach auf“.

†) Benjamin Schmolck † 1737.

O komm, du Geist der Wahrheit
und lehre bei uns ein ...
Du, heiliger Geist, bereite
ein Pfingstfest nah und fern;
mit deiner Kraft begleite
das Zeugnis von dem Herrn.
O öffne du die Herzen
der Welt und uns den Mund,
daß wir in Freud und Schmerzen
das Heil ihr machen kund!

Derselbe Spitta schließt sein Haus- und Hochzeitslied „Ich und mein Haus“, das wir ja auch in unsern besseren Gesangbüchern haben, mit der Strophe:

Und endlich flehn wir allermeist,
daß in dem Haus kein andrer Geist
als nur dein Geist regiere.
Der ist's, der alles wohl bestellt,
der gute Zucht und Ordnung hält,
der alles lieblich ziere.
Sende, spende
ihn uns allen, bis wir wallen
heim und droben
dich in deinem Hause loben*).

Angeredet ist durch das ganze Lied hindurch Gott der Herr.

Dieser Gang durch unsre Lieberschätze soll uns nur einen Begriff geben von der Lebendigkeit des Dogmas. Es ist deutlich, daß eine Verschiebung der Akzente stattgefunden hat. Die Anteilnahme an der Versifizierung der alten Bekenntnisformel, damit an der dritten Person der Gottheit, hat — trotz Luthers Wort und Melodie — abgenommen, das Interesse an der Gabe als etwas Besonderem hat Oberhand gewonnen. Was alles man unter dem Geiste meint, was alles man mit und von ihm will, wir konnten es hier nicht ausbreiten. Manches davon wird noch zur Geltung kommen.

§ 63. Der heilige Geist in der Bibel

Wir besäßen kein Dogma vom heiligen Geist und sängen nicht in der Kirche vom heiligen Geist, wenn er nicht seine Heimat in der Bibel hätte.

1. Und zwar zunächst im Alten Testament. Wenn im Neuen vom heiligen Geist die Rede ist, so bedeutet das eine vom Alten Testament her bekannte Größe. Der Geist Gottes begegnet uns im Alten Testament noch öfter als das Wort Gottes.

*) Philipp Spitta † 1859.

Ganz gewiß verstand man damals unter dem Geist Gottes nicht die dritte Person der Trinität. Die Zeiten, wo eine blinde Orthodoxie das behaupten, darnach auch nur suchen konnte, sind vorüber. Wenn Ansätze zu einer Gliederung innerhalb der Gottheit sich im späteren alttestamentlichen Judentum finden, so werden die als Vorbereitungen der Logoschristologie in Anspruch genommen *).

Aber von Gottes Geist ist im Alten Testament doch mächtig viel die Rede. Gott wird ganz in Analogie zum Menschen, zur menschlichen Person gedacht, wie ja der Mensch zu seinem Bilde geschaffen ist. Der Mensch hat nicht nur Seele wie das Tier, er hat Seelengaben, die ihn zum Herrn der Schöpfung machen: Willen, Gefühl, Leidenschaft, Verstand, er weiß, was gut und böse ist, handelt in freier Entscheidung, d. i. er hat Geist. Und Gott hat auch Geist, nur sind seine Gedanken „so sehr tief“ (Ps. 92, 6) oder so sehr hoch: „So viel der Himmel höher ist denn die Erde, so sind auch meine Wege höher denn eure Wege und meine Gedanken denn eure Gedanken“ (Jes. 55, 9).

Dabei ist die israelitische Frömmigkeit nicht etwa wie die griechische von einem strengen Dualismus zwischen Leib und Geist, Stoff und Geist getragen. Gott hat seine Leiblichkeit wie der Mensch, aber das hindert nicht seine Alles überragende Geistigkeit.

Das hebräische Wort für „Geist“, ruach**), bedeutet zugleich und ursprünglich „Hauch“, „Wind“. Es ist „weiblichen Geschlechts“ (unser „Geist“ und das lateinische spiritus männlichen, das griechische pneuma sächlichen; auch darauf soll man achten). Gott atmet, haucht; an dem Hauch seines Mundes wird sein Leben spürbar, durch ihn wirksam; durch ihn wirkt er, daß Menschen, Tiere, Pflanzen auch leben. Der Wind ist das Leben der Welt (Joh. 3, 8), er ist Gottes Odem. Gottes Geist ist sein Leben, die Potenz seines Lebens, die Macht und Fülle seines lebendigen schaffenden Wesens. Ruach ist die Gottheit Gottes, die ihm eigentümliche Weise und Wirkung seines Wesens gegenüber dem Stoff, dem Chaos, der Welt, dem Fleisch, dem Menschen, das Tote belebend, das Schlafende weckend, das Ungeordnete ordnend, das Fleischliche beseelend, das Dunkle erhellend, das bloß Seelische durchgeistend, das Vergängliche ins Ewige erhebend. Auf allerlei Wegen greift diese belebende, verklärende, unwidderstehlich durchdringende und durchwirkende, mit Sinn

*) So wird noch von Philippi (Kirchliche Glaubenslehre 2, 192) und Andern die Lehre von der Weisheit als Vorbereitung der Logoshypostase begrüßt und dogmatisch verwertet. Warum nicht der Pneuma-Hypostase?

**) Sein Synonym nephesh interessiert uns hier gar nicht. Es genügt, daß es der griechischen psyche, unserer „Seele“ entspricht, und Geist ist etwas Andres als Seele.

erfüllende und zum Ziele bringende übermenschliche, überirdische Macht in unser Dasein ein — ähnlich zwar dem, was menschlicher Geist über Menschen und über die unvernünftige Kreatur vermag, aber unvergleichlich darüber erhaben.

Dabei findet nun im Alten Testament eine Entwicklung statt vom Sinnlichen zum Unsinnlichen. Die Züge einer primitiven, niedrigeren und gewöhnlicheren Auffassung weichen einer höheren, reineren, geistigeren. Nur eben, daß keine philosophischen Voraussetzungen mitspielen, der Boden der Sinnlichkeit, der Monismus des Gottesbildes darum nicht verlassen wird: lebendig, greifbar, konkret bleibt alles; doch die sinnlichen Formen des göttlichen Wesens und Handelns sind nicht die Hauptsache, sondern der heilige Wille, der über alle Schranken der Kreatur erhaben ist. Wie einst, am Anfang der Tage, dieser Geist das Chaos überwunden hat (1. Mos. 1, 1 ff.), daß aus dem ungefügigen Stoff ein Kosmos gedieh, so beweist er andauernd seine Macht über Torheit und Sünde der Menschen. Er „strömt in alle Welt aus, Leben zeugend und bewahrend und in den Menschen eine Gemeinschaft mit Gottes Leben wirkend“ *). Er schafft wie das physische so das moralische und religiöse Leben. Er ist der Geist der Richter wie der Propheten, die „Grundlage und Bedingung alles menschlichen Geisteslebens“ **). Überwältigend kommt er insonderheit über die Propheten, er zwingt sie in seinen Dienst, indem er sie über sich selbst emporhebt. Auf solchen Ausgewählten ruht dann „der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn“ (Jes. 11, 2 ***).

Diesen Geist fleht der Fromme zu sich herab. „Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz, und gib mir einen neuen gewissen Geist“ (Ps. 51, 12). Dann wird der Mensch seines Fleisches-Daseins inne und über seinem natürlichen Können und Vermögen geht ihm seine wahre höhere Bestimmung auf. Er wird etwas ganz Neues, sich selbst ein Wunder. Leben, Licht, Wahrheit, Reinheit werden sein †).

Mindestens als Aussicht und Hoffnung steht das jedem Frommen offen: „Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben . . . und wird Keiner den Andern, noch ein Bruder den

*) Hermann Schultz, Alttestamentliche Theologie ² 1878, S. 472.

**) Ebenda S. 545.

***) Tu septiformis munere „Du siebenfaches Gnadengut“ wird auf Grund dieser Stelle in Veni creator spiritus der heilige Geist angeredet, und auch sonst in der Lieberdichtung „mit seinen Gaben siebenfalt“ gepriesen. In Wirklichkeit sind es sechs Gaben, die dem „Geist des Herrn“ zugeschrieben werden.

†) Über ruach „Geist“ und basar „Fleisch“ siehe Rudolf Otto, Aufsätze, das Numinose betreffend, 1923, S. 139 ff.

andern lehren und sagen: Erkenne den Herrn! sondern sie sollen mich alle kennen, beide, Klein und Groß“ spricht der Herr (Jerem. 31, 33 f. Hesek. 11, 19). Schon jetzt bricht diese Geistesmacht in den Propheten ganz gegenwärtig hervor*).

Der Geist Gottes ist Gottes Innerstes, seine Innerlichkeit (wie der Geist des Menschen sein Innerstes, seine Innerlichkeit). Und dies sein Eigenstes, Höchstes, Bestes behält Gott nicht für sich. Er kommt zu den Menschen, über die Menschen; dann geraten sie „außer sich“, werden Organe Gottes. Auserwählte sind zunächst, die das erfahren; aber es kommt die Zeit, da wird Gott seinen Geist ausgießen über alles Fleisch... Joel 3, 1 f.

Immer geistiger wird dabei die Gottheit, aber der Dualismus der Griechen wird nicht erreicht. So dürfen wir annehmen, daß auch das ursprüngliche Christentum, das Christentum auf dem Wurzelboden Palästinas, das Christentum Jesu, noch diesen stark am Leben haftenden Geistbegriff hegen wird, und dürfen gespannt sein, wie er sich weiter gestalten mag, wenn es dann in die Sphäre des Hellenismus mit seinen dualistischen Abstraktionen hinübertritt.

Den Übergang mag uns das Wort in Apgeesch. 17, 24 f. vermitteln (vgl. 7, 48—50), das nach Jes. 66, 1 f. und 1. Kge. 8, 27 gebildet ist:

Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was darinnen ist, er der ein Herr ist Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln mit Händen gemacht, sein wird auch nicht von Menschenhänden gepflegt als der Jemandes bedürfe, so er selber Jedermann Leben und Odem allenthalben gibt.

2. Das Wort Joh. 4, 24 „Gott ist ein Geist“ **) könnte schon im Alten Testament stehn (auch 4, 21): Pneuma ist Gott. Ruach ist Gott. Geist ist Gott. Das pneuma, die ruach, der Geist — ist da ganz Prädikat, Aussage. Der Spruch gehört in die Lehre von Gott, in die Theologie, nicht in die Lehre vom heiligen Geist, in die Pneumatologie. (Siehe Bd. 1 S. 85. 149.) Gott ist Wille. Bewußter Wille. Er weiß, was er will. Und er tut, was er will. (Und der Mensch soll seinen Willen in Gottes Willen hineingeben und ihm redlich dienen, Joh. 4, 23. Sein Gesetz soll des Frommen Lust sein. Ps. 1, 2. Ps. 119.) Bei aller Sinnlichkeit der Anschauung von Gott, die wahrhaftig an sich noch kein Fehler war, triumphierte über diese Sinnlichkeit der Anschauung der Gedanke der Erhaben-

*) Über die Installation, d. i. Einführung, Einweisung, Einweihung des Jesaja in sein Prophetenamt Otto, ebenda, S. 146 ff. Auch die Richter wurden berufen, indem der Geist des Herrn über sie kam: Richt. 3, 10. 6, 34. 11, 29. 13, 25. Vgl. 1. Sam. 16, 13 und 14!

**) So nach Luthers ursprünglicher Übersetzung.

heit, Innerlichkeit, Heiligkeit Gottes und zog den Frommen in sein heiliges Wesen hinein. Eine Brücke zur Hypostase des Geistes, zur auch nur relativen Selbständigkeit seines Seins und Wirkens innerhalb der Gottheit war damit nicht gegeben. Für Matth. 28, 19 ist, auch wenn wir nur an den heiligen Geist und nicht an den Sohn denken, im Alten Testament kein Raum.

3. So fragen wir nun im Neuen Testament nicht nach Stellen wie Joh. 4, 24. Wir wollen zum Dogma hin und möchten wissen, welche Ansätze dazu, welche Grundlagen dafür sich im Neuen Testament finden. Zunächst bei Jesus selbst.

Da ist es nun Tatsache, daß Jesus, der Jesus der Synoptiker, wenig vom heiligen Geiste redet. Bei Markus nur 13, 11. Dieser Spruch auch bei Matth. 10, 20 und Luk. 12, 12. Der heilige Geist wird den Jüngern, wenn man sie zur Verantwortung zieht, eingegeben, was sie reden sollen. Wenn Jesus das gesagt hat, so überschreitet er nicht die Grenzen des Alten Testaments. Andere Erwähnungen des Geistes geschehen ganz in alttestamentlichen Zusammenhängen: Mark. 12, 36. Matth. 12, 18. 22, 43. Mit Luk. 9, 55 hat es seine besondere Bewandnis, es würde auch nichts beweisen. Bleibt die Stelle von der Sünde wider den heiligen Geist, eine schwer wiegende Stelle, aber darum noch lange nicht sicher, ob aus Jesu Munde: Mark. 3, 29. Matth. 12, 31f. Luk. 12, 10; wir werden ihr nicht aus dem Wege gehn*). Und endlich Matth. 28, 19 der Taufbefehl. Stellen wir uns auf den streng trinitarisch-orthodoxen Standpunkt, so werden wir verwundert fragen: Wie kommt es, daß in diesen Evangelien die zweite Person der Gottheit von der dritten so wenig spricht? (aber auf besagtem Standpunkt kommt das Johannesevangelium zu Hilfe). Kurzum: geht man mit der historischen Kritik, so findet man bei dem synoptischen Jesus keine Verkündigung vom heiligen Geist**). Die soeben herangezogenen Sprüche verdanken ihre letzte Form der Überlieferung. Und am einmütigsten ist heute das historische Urteil über den Taufbefehl: Dieses Wort Matth. 28, 19 kann Jesus nicht so gesprochen haben; es gehört nicht an den Anfang, sondern an das Ende des Neuen Testaments. So hat es ja auch die Gemeinde nicht dem „historischen Jesus“, sondern dem geglaubten, dem auferstandenen in den Mund gelegt. Vgl. S. 32 f.

4. Paulus ist es, der zuerst von den neutestamentlichen Zeugen des heiligen Geistes gedenkt und recht viel von ihm zu sagen hat.

*) Siehe § 92 den letzten Abschnitt.

**) So kommt in dem neuesten „Jesus“-Buche, von Bultmann (1926), der Geist nur ein einziges Mal ganz beiläufig vor.

Verweilen wir zunächst bei der Stelle, mit der wir unser zweites Buch geschlossen haben, in der das Pneuma aufs engste mit Christus vereinigt erscheint, und die merkwürdig genug ist.

„Der Herr ist der Geist“ 2. Kor 3, 17.

Im Kampf gegen Moses, gegen den gesetzlich verstandenen Alten Bund tritt das Wort auf. Paulus weiß sich als Gehilfen eines Neuen Bundes, in welchem nicht der Buchstabe, sondern der Geist gilt. Für die Herrlichkeit, von welcher der Dienst des Geistes überfließt, wirbt er. Darum ist er mehr als Moses. Er braucht sein Haupt nicht zu verhüllen wie Moses. Dessen Decke liegt noch auf den Söhnen Israels, so oft sie das Alte Testament sich vorlesen lassen *). Damit wird ihnen der Dienst des Gesetzes zu einem Dienst des Todes und der Verwerfung (Röm. 2, 27—29. 7, 7—13). Aber Christus ist des Gesetzes Ende (Röm. 10, 4). Der Schleier, der für Moses und die Juden über dem Alten Testament lag, ist durch Christus weggenommen, vernichtet. Der Christ, der Pneumatiker, der Geistesmensch, hat nunmehr das wahre Verständnis des Alten Testaments. Sein aufgedecktes Angesicht wird von der Herrlichkeit des Herrn bestrahlt. Der Herr (Christus) ist der Geist; wo Christus ist, triumphiert der Geist über den Buchstaben; den Seinen wird in der Sphäre des Geistes die Freiheit geschenkt, die Freiheit, Gott zu schauen von Angesicht zu Angesicht.

In der ganzen Stelle ist der Christus das siegreiche Subjekt, der Geist Prädikat, Aussage von ihm. Aber diese Geistesmacht, die im Christus verkörpert ist, wird in schroffem Gegensatz gegen das jüdisch-gesetzlich gebrauchte Alte Testament empfunden und auf den Leuchter gehoben. —

Im engen Zusammenhang mit Christus wird des Geistes auch 2. Kor. 13, 13 gedacht, am Schluß desselben Briefes. Zumal wenn man 1. Kor. 1, 9 hinzunimmt, ist dieser Zusammenhang deutlich. Hier handelt es sich nicht um Freiheit, sondern um Anteil, Besitz. Ein dreifaches Heilsgut der Christen kennt der Apostel: neben der Gnade des Christus und der Liebe Gottes das Anteilhaben am heiligen Geist. Lassen wir die Parallele mit Christus und Gott erst noch bei Seite und ziehen 1. Kor. 1, 9 mit zu Rate. Dort steht von den Christen gesagt, daß sie berufen sind von dem treuen Gott „zur Gemeinschaft seines Sohnes Jesus Christus unsers Herrn“. Der Herr aber ist der Geist. Wer Gemeinschaft mit dem Herrn hat, hat auch Gemeinschaft mit dem Geist. So ist „die Liebe Gottes

*) An dieser Stelle 2. Kor. 3, 15 tritt zum ersten Mal in der Weltgeschichte der Begriff „Altes Testament“ auf: lectio Veteris Testamenti, anagnosis tes palaiās diathēkes.

ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns verliehen ward“ — Röm. 5, 5.

Erinnern wir uns und behalten im Gedächtnis, daß der Geist, das Pneuma, im Neuen Testament sächlichen Geschlechtes ist. Also doch sicherlich zunächst mehr als Gut und Gabe empfunden denn als Person. Als ein Heil (um damit den sächlichen Charakter zu betonen und festzuhalten). Schon bei Paulus personifiziert, aber doch nur selten und leise. Wir denken an Röm. 8, 16 und 26f.:

Wenn dort von dem „Geist der Kindschaft“ die Rede ist gegenüber dem Geist der Knechtschaft und der Furcht, so verstehen wir das ohne Weiteres schlicht von dem Geistesbesitz, dem Geistesanteil, den wir eben beschrieben. Aber von diesem Geist heißt es nun, daß er „unserm Geist Zeugnis gibt, daß wir Gottes Kinder sind“. Das pneuma symmartyrei tō pneumati hemōn, es „zeugt zusammen mit unserm Geiste“ — es läßt unsern Geist mit seinem Zeugnis nicht allein, kommt ihm mit seinem Zeugnis zu Hilfe. Und wiederum, nachdem das Pneuma als Erstlingsgabe gewürdigt worden ist, die wir Christen empfangen haben, „greift es ein unsrer Schwachheit zu Hilfe“ B. 26. Wir wissen nicht, was wir beten sollen nach Gebühr: „da tritt das Pneuma selbst ein mit unaussprechlichem Seufzen. Der aber die Herzen erforscht (Ps. 139, 1. 23), weiß, was das Pneuma will, weil es im Sinne Gottes für Heilige eintritt“ (B. 27). Hier sind wir, so scheint es, auf dem direkten Wege zur dritten Person der Gottheit. Und doch werden wir uns kaum irren, wenn wir uns noch im Bann von 2. Kor. 3, 17 fühlen. Daß eine himmlische Macht für uns eintritt, wird in dem nämlichen Kapitel Röm. 8, 34 — von Christus gesagt. Der Herr ist das Pneuma! Sofern hinter dem Pneuma, in dem Pneuma eine persönliche Größe handelt, ist es Christus der Herr selbst. Und es ist ganz das gleiche Wort, das von ihm gesagt wird wie zuvor vom Pneuma: entynchanei hyper hemōn — er „tritt für uns ein“, für uns, seine Heiligen.

So kommt man bei Paulus trotz 2. Kor. 13, 13 und trotz Röm. 8, 16. 26f. nicht zu einem Pneuma als einer selbständigen dritten Person neben Gott und seinem Christus. Um so reicher strömt seine Rede, wenn er von dem Pneuma als einer Gabe spricht. Wir hörten schon, Röm. 8, 23, da wird das Pneuma „Erstlingsgabe“ genannt; genauer: wir Christen haben „den Erstling, den Anfang“ eines erst noch der Vollendung wartenden Heils, „das Pneuma“. (Tu pneumatōs, zu tēn aparchēn Genetivus epexegeticus.)

Dieser Gabe ist Paulus voll, die möchte er den Christen in Rom gern mitbringen; etwas möchte er ihnen zubringen von geistlicher Gnadengabe (ti charisma pneumatikōn) zu ihrer Stärkung.

Und es wechselt bei ihm für diese Geistesgabe der Singular charis „Gnade“, auch charisma „Gnadengabe“ und dorema „Geschenk“ (Röm. 5, 16 f. 6, 23) mit dem Plural: charismata. Wo Berufung von Gott her einen Menschen getroffen, einen zum Christen gemacht hat, da sind auch diese Gnadengaben; Charismen und Berufung gehören zusammen (Röm. 11, 29); Christen dürfen daran keinen Mangel haben, auch so lange sie noch zum Ziele unterwegs sind (1. Kor. 1, 7). Die Kapitel 1. Kor. 12—14 und Röm. 12 sind voll von dem Reichtum, der sich da aufgetan und ausgeschüttet hat. Da sind charismata (Gnadengaben), diakoníai (Dienste, Ämter), energemata (Kräfte, Taten); im Einzelnen logos sophias (Weisheitsrede), logos gnōseos (Erkenntnisrede), pistis (Glaube), íama (Gesundmachung), dynamis (Wundertun), propheteia (Weissagung), diakrisis pneumátōn (Unterscheidung der Geister), glōssai (Zungenreden), hermeneia glossōn (Deutung der Zungen), didaskalia (Unterweisung), antilempsis (Hilfeleistung), kybernesis (Leitung), elpis (Hoffnung), agápe (Liebe). Lauter Dinge, Leistungen und Erfahrungsungen, welche nur die Christen aufzuweisen hatten (ihrer eigenen Überzeugung nach), Vorzüge ihres Standes, ihrer Religion. Paulus kann ruhig darauf hinweisen als auf eine Tatsache, die (unter den korinthischen Christen jedenfalls) notorisch ist: der Beweis des Geistes und der Kraft ist damit geführt. All das geht nicht mit natürlichen Dingen zu, all das ist nicht aus eigener Kraft und Vernunft, all das ist Gabe, Gnade, Pneuma. Und wie einst „Gott denselbigen Jesus von Nazareth gesalbet hat mit dem heiligen Geiste und Kraft — der umhergezogen ist und hat wohlgetan und gesund gemacht alle, die vom Teufel überwältigt waren, denn Gott war mit ihm“ (Apgech. 10, 38), so geschah es denen, die diese Botschaft annahmen: „Da Petrus noch diese Worte redete, fiel der heilige Geist auf alle, die dem Worte zuhörten“, also daß sich Christen, die mit Petrus gekommen waren, darüber „entsetzten“ (10, 44 f.).

Christen hatten das Pneuma. Und das war nur die Fortsetzung und Fortwirkung davon, daß ihr Herr, Jesus Christus, mit demselben Pneuma gesalbt in Kraft desselben seine Taten getan hatte und in Kraft desselben auferstanden war: „infolge seiner Totenauferstehung gesetzt zu Gottes Sohne in Kraft, wie er denn den Geist der Heiligkeit besaß“ Röm. 1, 4. Vgl. 1. Tim. 3, 16; 1. Pet. 3, 18.

5. Jesus Christus hatte das Pneuma sogar „ohne Maß“ (Joh. 3, 34), während die Christen, nach Paulus, sich auf mancherlei Weise in das Pneuma teilen (1. Kor. 12, 4 ff. Röm. 12, 6).

Und während wir bei dem Jesus der ersten drei Evangelien in seinen Reden so gut wie nichts vom heiligen Geist gefunden haben, wird auch in diesen Evangelien ihm von allen Seiten bezeugt, daß er den heiligen Geist hatte. Wie sollte er auch ärmer dastehn und anders berufen sein als einst Othniel und Gideon und Jephtha und Simson und David, von Jesaja und den Propheten zu schweigen? So wird Jesus auch vom Pneuma installiert, zu seinem Berufe geweiht: Mark. 1, 10. Matth. 3, 16. Luk. 3, 22. (Joh. 1, 32. Apgesch. 10, 31). Bei Markus und Matthäus wird das Herabschweben des Pneuma auf ihn mit dem Fluge einer Taube verglichen; bei Lukas kommt es in leiblicher Gestalt, in Gestalt einer Taube auf ihn hernieder. (Bei Johannes sieht der Täufer das taubengleiche Herabfahren des Pneuma.) Bei allen drei Synoptikern redet dazu die Stimme: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden“ (so nach Jes. 42, 1. 44, 2. Markus, 1, 11, auch Lukas 3, 22 *).

Als bald wird Jesus von demselben Geist in die Wüste geführt, um vom Teufel versucht zu werden. Luk. 4, 14 läßt ihn auch von dort nach Galiläa zurückkehren „in Kraft des Geistes“.

Man kann das Sagenhafte oder Mythenhafte der Berichte nicht verkennen. Und so begegnet uns das Pneuma noch in ähnlicher Weise weiter in den mythischen Vorgehichten der evangelischen Erzählung von Jesus. In der Weihnachtsgeschichte bei Lukas 1, 35 erhält Maria die Verheißung von Jesu Geburt: „Heiliger Geist wird über dich kommen und Kraft des Höchsten wird dich überschatten“: Pneuma und Dynamis das Gleiche im parallelismus membrorum. In der Weihnachtsgeschichte bei Matthäus 1, 18. 20 hebt der Bericht an mit der Tatsache, daß Maria schwanger war

*) Matth. 3, 17 hat: „Dies ist mein geliebter Sohn.“ Aber das ist Nebensache. Johannes sagt von der Stimme nichts. Das Hebräerevangelium erzählt ausführlicher vom Pneuma: „Es geschah aber, als der Herr aus dem Wasser heraufstieg, sank die ganze Quelle des heiligen Geistes auf ihn herab und ruhte auf ihm und sprach zu ihm: Mein Sohn, in allen Propheten harrete ich deiner, daß du kämest und ich in dir ruhte. Du bist ja meine Ruhe, du bist mein ergeborener Sohn, der du herrschest in Ewigkeit.“ — Durch das Bild von der Quelle (veranlaßt durch das Wasserbad?) wird der Vorgang nicht anschaulicher; von der Taube ist keine Rede; die Stimme Gottes wird aber direkt dem Pneuma zugeeignet. — Davon, daß die Taube das Symbol der Reinheit bedeute, wie vielfach unterrichtet wird, kann keine Rede sein. Die schöne Anschauung des Schwebenden im Bild (vgl. 1. Kge. 19, 12 das stille sanfte Säusen) wird dadurch nur verdorben. Bei Lukas freilich schon hat es die Sage vergrößert. — Um auch das noch zu erwähnen: Für Luk. 3, 22 gibt es eine gute abweichende Lesart; darnach ist statt „Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“ zu lesen: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.“ Nach Ps. 2, 7. Älteste Christologie datierte den Geistbesitz Jesu und damit seine Gottessohnschaft von der Taufe. Vgl. Hebr. 1, 5. 5, 5. Apgesch. 13, 33.

vom hagon pneuma. Luk. 2, 25—27 kommt Simeon en tō pneu-
mati „im Geist“ — Luther: „aus Anregen des Geistes“ — in
den Tempel. Auch in der Täufergeschichte hat der Geist seine Stätte;
Luk. 1, 15 wird dem Zacharias verheißen, daß sein Sohn von heil-
ligem Pneuma erfüllt sein werde von Mutterleibe an. Dieses Pneuma
wird dann B. 17 näher charakterisiert als Geist und Kraft des Elias.
Elisabeth wurde heiligen Geistes voll, Zacharias desgleichen (Luk.
1, 41. 67), und wenn ihr Knabe erstarke durch Geist oder am
Geist, wird man wohl auch da an den heiligen denken (1, 80).
In das Evangelium selber greift es schon ein, wenn der Täufer
weissagt von dem, der nach ihm kommen wird und nicht mit Wasser
taufen wird wie er, sondern mit heiligem Pneuma (Mark. 1, 8) —
mit heiligem Pneuma und mit Feuer (Matth. 3, 11. Luk. 3, 16).

Wenn so in der Umrahmung der Jesusgeschichte das heilige Pneuma
eine wichtige Rolle spielt — kaum doch überschreitend die Mission,
die es auch im Alten Testament ausübt — so ist vollends auf-
fallend, daß es in der Jesusgeschichte selbst und sonderlich in dem
Bericht über seinen Ausgang nirgends hervortritt. Auch dies eine
Bestätigung, daß Jesus bei seiner Lehre und Predigt, wo nicht
eben ein alttestamentlicher Text ihm dazu Anlaß gab, vom heiligen
Geist kaum geredet hat.

6. Aber das Johannes evangelium steht auch noch in der Bibel.
Gleichviel ob es geschrieben wurde, die drei synoptischen zu ergänzen
oder zu ersetzen. Für Luther „das einige (d. i. einzigartige) zarte,
rechte Hauptevangelium und den andern dreien weit vorzuziehen
und höher zu heben“. Dort finden wir nun die Worte vom Geist,
nein vom Parakleten, die uns in eine ganz andre Sphäre ver-
setzen, in ein ganz andres Verhältnis zu ihm — wie zu einer Person,
von Gott und Christus verschiedenen Person.

Parakletos — Luther übersetzt: „der Tröster“, die Gelehrten von
heute: „Fürsprecher“ „Anwalt“ — es ist einer „der zu Gunsten
Jemandes und zugleich als sein Stellvertreter auftritt“ (Cremer).
So wird Christus genannt 1. Joh. 2, 1 ff. Und wenn nun der hei-
lige Geist durch Christus den Jüngern verheißen wird Joh. 14, 16
als állos parákletos „ein anderer Tröster“, so sieht das fast aus,
als sollte nun dieser „Andre“ einfach Christi Werk an Christi Statt
fortführen. Aber vergegenwärtigen wir uns zuvörderst diese wich-
tigen Sprüche selber, Jesus sagt:

(Wenn ihr mich liebt und meine Gebote haltet:) dann werde ich den
Vater bitten und er wird euch einen andern Parakleten geben,
daß er in Ewigkeit bei euch sei — das Pneuma der Wahrheit,
das die Welt nicht empfangen kann, denn sie schaut und erkennt es

nicht *). Ihr erkennet es, denn bei euch bleibt es und in euch wird es sein. (Ich will euch nicht Waisen lassen, ich komme zu euch ...) Joh. 14, 15 ff.

(Das habe ich zu euch geredet, solange ich bei euch war.) Der Paraklet aber, das heilige Pneuma, das der Vater schicken wird in meinem Namen, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe. (... Nicht Gaben, wie sie die Welt gibt, gebe ich euch.) Joh. 14, 25 ff.

(Sie werden euch hassen, wie sie mich und meinen Vater gehaßt haben. Aber umsonst.) Wenn der Paraklet kommt, den ich euch vom Vater senden werde, das Pneuma der Wahrheit, das vom Vater ausgeht, der wird von mir zeugen. Joh. 15, 26.

(Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen.) Wenn aber Jener**) kommen wird, das Pneuma der Wahrheit, wird er (es?) euch in alle Wahrheit führen. Denn er (es?) wird nicht von sich selber reden, sondern was er (es?) hört, das wird er reden, und was da kommt, wird er euch verkündigen. Er***) wird mich verherrlichen ... Joh. 16, 13 f.

(Es ist euch gut, daß ich weggehe.) Denn wenn ich nicht weggehe, kommt der Paraklet nicht zu euch; wenn ich aber hinziehe, werde ich ihn zu euch senden. Und wenn der kommt, wird er die Welt überführen von Sünde, Gerechtigkeit und Gerichts wegen: der Sünde wegen, weil sie nicht an mich glauben; der Gerechtigkeit wegen, weil ich zum Vater hingehe und ihr mich nicht mehr schauet; des Gerichts wegen, weil der Herrscher dieser Welt gerichtet ist. Joh. 16, 7—11 †).

In allen diesen Johannesstellen begegnen wir dem Pneuma als einem Wesen eigenen Daseins, das vor dem Hingang Jesu in die Herrlichkeit so nicht auf Erden war: nicht bei seinen Lebzeiten, geschweige unter dem Alten Bunde. Wenn Jesus davon redet, redet er davon als von einem Künftigen:

(Wer an mich glaubet, von dessen Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen!)

*) Wir lassen in der Übersetzung absichtlich das pneuma neben dem parakletos, damit der Wechsel der Geschlechter aus der Vorlage mit herübergenommen werde.

**) So! Nicht „Jenes“. Jener, das Pneuma!

***) Hier wird deutlich, daß das „es“ in den Klammern falsch ist. Das Mas-
simum behält die Führung.

†) Diese Perikope ist andauernd eine crux für die Prediger und eine Meisteraufgabe für die Exegeten gewesen. Wir können uns dabei nicht aufhalten. Nach Heinrich Weinel, *Biblische Theologie des NT*, 2 1913, S. 595 erklärt das Wort „sich leicht, wenn man die Wirkungen des Geistes ins Auge faßt“. „Sein Anwaltsamt wirkt der Geist durch die Wirkungen, die er auf Erden vollbringt“. Er überführt die Menschen (1) der Sünde ihres Unglaubens an Jesus, indem er (2) Jesu Gerechtigkeit durch seine Auferweckung und Himmelfahrt, und (3) das Gerichtsurteil über den Satan (durch Wunder und Zeichen) offenkundig macht. Vgl. Hebr. 2, 3; 1. Pet. 1, 12; Joh. 12, 20—33, bes. 31.“ — Vgl. neuerdings Hans Windisch, *Die fünf johanneischen Parakletsprüche. In der Festgabe für Adolf Büttcher*, 1927. Paraklet ursprünglich Fürsprecher, dann 1. rechtfertigender und strafender Zeuge, 2. Helfer und Beistand, 3. Ratgeber und Lehrmeister. S. 127.

Dies sagte er von dem Pneuma, das die empfangen sollten, die an seinen Namen glauben; denn noch war Pneuma nicht vorhanden, weil Jesus noch nicht verherrlicht war. Joh. 7, 38f.

Das ist deutlich. Und wenn es bis dahin kein Pneuma gab, Jesus es erst verheißen und senden mußte, so ist kein Wunder, wenn die Jüngergemeinde Johannes des Täufers vom Pneuma nichts wußte. Paulus traf solche (laut Apostelgeschichte), die fragte er:

Habt ihr das heilige Pneuma empfangen, da ihr gläubig wurdet?

Sie erwiderten: Nein; wir haben auch nicht gehört, daß es ein heiliges Pneuma gibt. Apgesch. 19, 1ff.

Paulus unterrichtet sie dann, sie lassen sich von ihm auf den Namen Jesu taufen, und als ihnen Paulus die Hände auflegt, kommt das heilige Pneuma auf sie, mit dem Charisma des Zungenredens und der Weissagung.

So erleben wir es nun auch in der Pfingstgeschichte Apgesch. 2. Da wurden alle, die da beisammen waren, heiligen Pneumas voll, und fingen an mit anderen Zungen zu reden, wie das Pneuma es ihnen gab auszusprechen. Petrus zeigte ihnen darin die Erfüllung von Joel 3, 1ff., predigte ihnen den Gekreuzigten als den Auferstandenen und deutete ihnen den Zusammenhang ihres Erlebnisses mit der Erhöhung Jesu:

Nachdem er zur Rechten Gottes erhöht ist und die Verheißung des heiligen Pneuma vom Vater empfangen hat [d. i. ihre Erfüllung in die Hand bekommen, um sie nun zu verwirklichen], hat er [Jesus] ausgegossen dieses, das ihr sehet und höret. Apgesch. 2, 33.

Mit diesen und anderen Erzählungen der Apostelgeschichte befinden wir uns durchaus auf dem Boden des Johannesevangeliums. (Womit kein Prioritätsstreit entfacht werden soll.) Ein Wesen, das bisher noch nicht dawar, so noch nicht dawar, nur geahnt und prophezeit wurde, wird den Christen nach Christi Hingang zuteil: Ersatz, Entschädigung für das, was sie mit seinem Hingang verloren haben, Erhaltung, Mehrung, Vollendung der Wohltat, die er ihnen gebracht hat. „Ausgegossen“ wird es in ihre Herzen — das paßt gut zu dem Neutrum des Wortes pneuma; aber trotz allen magischen Begleiterscheinungen hat diese Geistesausgießung doch nichts Magisch-Mechanisches, sondern — wie so ganz und so viel mehr im Johannesevangelium — etwas Persönliches, Geistiges. Nur daß man nicht gleich sieht, wo das Persönliche eigentlich steckt, ob bei Jesus, bei Gott, beim Menschen. Beim Menschen ist offensichtlich alsbald die ganze Person beteiligt; auf der andern Seite ist es Gottes Person, von dem das Pneuma ausgeht, Jesu Person, der (vom Vater her) das Pneuma sendet, und der Paraklet offenbar Träger göttlichen Personlebens, das nach Vollendung des Er-

Lösungswerkes durch Jesus, in seinen Gläubigen eine bleibende Stätte haben soll.

Nicht zwar eine vom Vater und Sohn ausgehende „Person“, so wie wir das Wort „Person“ heute verstehen, sondern eine von ihnen ausgehende persönliche Gemeinschaft mit den Erwählten, eine sie über ihr irdisch-natürliches Dasein hinaushebende Kraft. Vielleicht ist das Wort „Kraft“, dynamis, das im Neuen Testament wiederholt*) mit pneuma synonym, d. i. wechselseitig und in verwandter Bedeutung, gebraucht wird, doch der treffendste Ausdruck für das, was das pneuma ist, will und wirkt. Nur daß unser „Kraft“ wiederum nicht voll heranreicht an das, was den Griechen dynamis war. Und so bleibt trotz alledem die beste, rechte und gute Verdeutschung und Verdeutlichung von pneuma doch unser „Geist“.

„Kraft aus der Höhe“ muß man zum mindesten sagen. Vgl. Luk. 24, 49. Dort spricht Jesus vor seiner Himmelfahrt zu den Jüngern:

(Ihr seid Zeuge für alles das.) Und siehe, ich sende die Verheißung meines Vaters zu euch aus; ihr aber bleibt festhaft in der Stadt, bis ihr Kraft aus der Höhe (ex hypsus dynamin) angezogen habt.

Kraft aus der Höhe — nun ja: die Kraft Gottes, wie so oft im Neuen Testament. Die Kraft der göttlichen Heilsgewalt.

7. Das heilige Pneuma hat etwas Zwingendes. Besitzt man es, so ist man geborgen. Man hat die Wahrheit und die Bürgschaft, daß man in der Wahrheit, daß man in Gott bleibt. 1. Joh. 3, 19. 24:

Daran (en tuto) erkennen wir, daß Er (Gott) in uns bleibet, an dem Pneuma (ek tu pneumatatos), das Er uns gegeben hat.

Ein Pfand ist das Pneuma, eine Erstlingsgabe, der noch viel folgen soll (auch die leibliche Auferstehung): arrabon 2. Kor. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 14; aparche Röm. 8, 23.

Verriegelt sind wir durch das heilige Pneuma der Verheißung — Eph. 1, 13. 4, 30; 2. Kor. 1, 22. Die durch das Pneuma in unsre Herzen ausgeschüttete Liebe Gottes verleiht eine Hoffnung, die nicht läßt zu Schanden werden — Röm. 5, 5. Vgl. Hebr. 2, 4, auch Röm. 8, 16. 26.

Das Pneuma ist das Organ der Erwartung des Letzten, was kommen wird, Geselle der Sehnsucht der Gemeinde nach ihrem Herrn:

... Das Pneuma und die Braut sprechen: Komm! Offb. 22, 17.

*) Nicht bei Johannes, da kommt dynamis nicht vor.

Im Unterschied von der aufregenden Fülle und Mannigfaltigkeit pneumatischer Begabung (*diaréseis charismátōn* 1. Kor. 12, 4), welche Paulus bezeugt und mit welcher Paulus kämpft, atmet die pneumatische Welt bei Johannes eine gewisse Ruhe, Einheit und Sicherheit, die ja auch für Paulus das Wesentliche ist — und so bleiben wir bei Johannes auf Paulischem Boden. Das Aufregende der Fülle und das unerhört Neue geht in der Erfahrung nebeneher. Es handelt sich um Innerliches, Innerlichstes, das in seiner Lebendigkeit zur Äußerung drängt und je nach Art der Gelegenheit die unterschiedlichsten Äußerungen findet. —

Wo nun das Pneuma ist, da ist Tempel Gottes.

Im einzelnen Christen zunächst: Tempel Gottes seid ihr, und das Pneuma Gottes wohnt in euch. 1. Kor. 3, 16 f. 6, 19. 2. Kor. 6, 16. Eph. 2, 22. (Vgl. dazu, daß das heilige Pneuma im Einzelnen wohnt, Röm. 8, 11. 14. 16. 9, 1; 2. Tim. 1, 14. Hebr. 6, 4. Joh. 3, 5. Tit. 3, 6.)

Diese einzelnen vom Pneuma durchgeisteten Christen bilden dann vollends zusammen eine Wohnstätte des Pneuma, einen Tempel Gottes; so wird die Gemeinde der heilige Tempel in dem Herrn — Eph. 2, 21. 4, 4 ff. 1. Pet. 2, 5 ff. (Vgl. schon 1. Kor. 12, 13 f. Röm. 12, 5 f. Phil. 1, 27.)

8. Das Erlebnis des Pneuma tritt nun in enge Verbindung mit der Taufe. Nichts ist natürlicher, selbstverständlicher. Zwar brach die Gottesgabe auch gewaltsam, unmittelbar, plötzlich über die Empfanglichen herein: Apgesch. 10, 44 ff., so überzeugend, daß es unmöglich war, selbst dogmatischen Bedenken gegenüber, ihnen das Zeichen der Aufnahme in die Gemeinde zu wehren:

Mag auch Jemand das Wasser wehren, daß diese nicht getauft werden, die den heiligen Geist empfangen haben gleichwie auch wir?

Aber auch der umgekehrte Verlauf ereignete sich: Apgesch. 8, 16. Paulus für seine Person legt offensichtlich auf die Taufe bei weitem nicht so viel Wert wie auf den Besitz des Pneumas: 1. Kor. 1, 13 ff.

Jedenfalls: Taufe und Geistesempfang wachsen aufs innigste zusammen. Kein Wunder, wo doch die Taufe noch Erwachsenentaufe war. Nicht auf das Prius kommt es dabei an: ob erst das Pneuma und dann das Wasser, oder umgekehrt. Sondern der Eintritt in die Christengemeinschaft erfolgt eben unter dem äußeren Vollzug der Taufe, wobei der innere Vorgang des Geistesempfangs vorausgesetzt wird. So sind nun die beiden beisammen: Wasser und Geist: 1. Kor. 6, 11. Tit. 3, 5. Joh. 3, 5. 1. Joh. 5, 6. Die Taufe ist das Bad der Wiedergeburt, der Entscheidung zu einem neuen Leben,

der Errettung vom Tode, der Vergebung der Sünden; und in alle Welt ging die Predigt:

Tut Buße und lasse dich ein Jeglicher taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden, so werdet ihr die Gabe des heiligen Pneuma empfangen. Apgeſch. 2, 39.

Noch wurde in der ersten Zeit nur *epí tō onómati Jesū Christū* (ebenda) oder *en tō onómati* (Apgeſch. 10, 48) oder *eis tō ónoma* (Apgeſch. 8, 16. 19, 5; vgl. 1. Kor. 1, 13. 15) oder *eis Christón Jesūn* (Röm. 6, 3. Gal. 3, 27) — auf den Namen, im Namen, in den Namen des Herrn Jesus Christus, in den Herrn Jesus Christus hinein — getauft, getaucht. (Siehe § 70.) Irgendwie war es dieser Name, was die Taufhandlung in den Anfangszeiten erfüllte *).

Aber das Pneuma war doch eben auch bei der Taufe. Und war es nicht die Hauptsache? Bestand nicht darin der Unterschied von der Johannaestaufe, daß eben die Christentaufe mit dem Empfang des Pneuma verbunden war? Apgeſch. 1, 5. 11, 16. (Mark. 1, 8 und Parallelen.) Ist es darum ein Wunder, wenn es plötzlich in der Taufformel Matth. 28, 19 auftritt?

Das hat doch etwas ganz Überraschendes. Denn nirgends vorher findet sich auch nur die Spur von einer Taufe *eis tō ónoma tu hagíu pneumatós* „in den Namen des heiligen Geistes“. Aber ebenso überraschend tritt im Taufbefehl auch Gott Vater auf. Denn nirgends zuvor findet sich eine Spur davon, daß man getauft hätte *eis tō ónoma tu patrós* „in den Namen des Vaters“.

Und nun auf einmal steht die Formel da in ihrer ganzen Geschlossenheit und Größe:

... machet alle Völker zu meinen Jüngern, sie taufend in den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Pneuma ...

— eine Formel von ungeheurer Tragweite, die Basis des Trinitätsdogmas und des Dogmas vom heiligen Geiste.

Daß Jesus diese Formel soll gebildet und hinterlassen haben, ist eine historische Unmöglichkeit. Die *sancta simplicitas*, die fromme Einfalt, die für historisches Erkennen verschlossen bleibt (deren Wert darum nicht geringer ist, nur daß sie sich kein Urteil anmaßen darf über das, was sie nicht versteht), mag wohl schwer darunter leiden, wenn sie das vernimmt. Aber sie mag sich getrost daran halten, daß ja auch die biblische Überlieferung diese Worte dem Auferstandenen in den Mund legt und daß diese Worte auch für die Forschung eine Schlußformel sind für eine Entwicklung, die sich seit

*) Vgl. auch Apgeſch. 22, 16: „Stehe auf, laß dich taufen und deine Sünden abwaschen, indem du seinen Namen anrufst.“

dem Hingange Christi Schritt für Schritt vollzogen hat und in der der Auferstandene wahrlich die beherrschende Macht ist. Genug, es bleibt unmöglich, daß Jesus den Zwölfen diesen Taufbefehl gegeben hätte und daß sie ihn in der ganzen Zeit, von der die Bibel erzählt, vergessen, übersehen, für sich behalten hätten in ganz unverständlichem Ungehorsam. Es kommt dazu, daß Jesus nach Überlieferung auch bei Matthäus, wie wir hörten, vom Pneuma überhaupt nicht (oder doch höchstens beiläufig) zu ihnen geredet hat. Und positiv: daß die ganze Entwicklung der Pneuma-Vorstellung von Paulus zu Johannes und die Taufprosis in Verbindung mit den Erfahrungen des Pneumaempfangs eine feste Linie bilden bis zu der Formel des Taufbefehls hin.

Dennoch, überraschend groß, bildet sie den eigentlichen Schluß des Neuen Testaments. Und damit den Schluß dieser unsrer Erörterung über die Lehre der Bibel vom heiligen Pneuma. Die Väter von Nicäa haben nichts Andres getan als, was den heiligen Geist betrifft, die Taufformel Matth. 28, 19 wiederholt.

Ergebnis dieses Kapitels

Der Gott Israels hatte das Pneuma und war Pneuma. Das vertrug sich nicht nur mit der monistisch-sinnlich-anthropomorphen Vorstellung, die man von ihm hatte, sondern war durch sie gefordert. Je geistiger die Religion Israels wurde, desto übersinnlicher wurde auch diese Gottesvorstellung. Das Judentum bleibt diesem monistischen Gottesglauben treu.

Auf christlichem Boden entfaltet sich der Gottesglaube zum Trinitätsglauben. Neben Gott tritt zunächst der Christus (siehe Buch 2). Eine Zeit lang spielt neben beiden das Pneuma eine rein dienende Rolle, die über die Begriffe noch nicht hinausgeht, welche jüdische Frömmigkeit von dem Geiste Gottes hat.

Aber immer mächtiger wird das Glaubensinteresse auch am Pneuma, bis es mit Vater und Sohn beim solennen Akte der Aufnahme in die Gemeinde in einem Atem genannt wird, als ein Drittes von gleichem Werte und innigster Zugehörigkeit.

Noch bleibt die Rangordnung unbestimmt. Vielmehr die Unterordnung des Sohnes unter den Vater*), des heiligen Pneuma unter beide ist selbstverständlich. Aber alle Möglichkeiten für die

*) Mark. 10, 18. (Matth. 19, 17.) Matth. 27, 46. 1. Kor. 11, 3. Eph. 1, 17. Offenb. Joh. 3, 12. Joh. 5, 19. 8, 28. 14, 28. 20, 17. Die Unterordnung des Geistes liegt schon in der Idee seiner „Sendung“ begriffen. Vgl. auch Eph. 1, 17. Offenb. 2, 7: hier spricht das Pneuma schlicht von seinem Gott.

Entwicklung einer differenzierten Gottesvorstellung sind nunmehr gegeben.

Die Lehre vom Geist in der Bibel, näher im Neuen Testament, hat etwas Schwebendes, Schillerndes, Unfertiges, der Ausfüllung Harrendes. Man dachte damals nicht in so scharfen dogmatischen Begriffen wie wir. Erwachsen auf jüdisch-monistischem Boden wird die Vorstellung beim Übertritt auf hellenisch-dualistischen einer unermesslichen Entfaltung fähig sein. Bedingungen für ihre Selbständigkeit und Nebenordnung in die Gottheit hinein werden dort gegeben sein, die in der biblischen Zeit noch fehlten.

Aber wir Heutigen sind mit unsrer geistigen Struktur weder Juden noch Griechen. Wir sind Abendländer und Deutsche. Eine Jahrhunderte umfassende reiche Erfahrung und Entfaltung liegt hinter uns. Der Gang durch das Gesangbuch zeigte uns, daß der heilige Geist an Anschaulichkeit bis heute nicht gewonnen hat. Die Bibel versagte da. Das Bild der Taube (aus dem Tierreich), des Windhauchs, des Quellwassers, auch der Feuerflammen (aus der Welt der Elemente) genügte nicht. Aber wenn der Wert dieser Falte der Dreifaltigkeit in dieser Richtung nicht liegt, so um so mehr darin, daß im Schoße des Parakleten alles Raum gefunden hat, was uns an himmlischen Gütern in unsrer Religion wert und teuer ist.

Liegt nicht der Sinn des Pneuma darin, daß wir in ihm die Heilsgewerkschaft Gottes verehren? Die Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes mit unsrer zeitlich-irdischen Existenz? Die Immanenz des Transzendenten?

Gott war in Christo — da wurde das transzendente Wesen zum ersten Mal in der Geschichte völlig immanent.

Gott ist in der Christengemeinde, im einzelnen Christen — da wird nun diese Immanenz Gottes ausgebreitet über die Menschen aller Zonen und Generationen *).

Diese Immanenz offenbart sich an ihren Wirkungen. Wir suchen ihre Wirkungen auf und schließen von dem, was wir da finden, auf das, was dahinter ist.

*) Hermann Schulz, Die Lehre von der Gottheit Christi (1881) redet geradezu von einer „Gottheit der Gemeinde“ als Parallele der „Gottheit Christi“ S. 526 ff.

Zweites Kapitel

Der heilige Geist als Glaubenslehrer

§ 64. Geist und Glaube in der lutherischen Scholastik

Auch der evangelische Christ von heute, wenn er gefragt wird, was wir denn eigentlich vor andern Menschen voraushaben, kann sagen wie der Christ der Urgemeinde: „Wir haben den heiligen Geist, wir haben das Pneuma.“ Aber er wird es nicht sagen. Sondern er wird antworten: „Wir haben den Glauben.“ (Der katholische Christ wird antworten: „Wir haben die Kirche.“)

Vom Glauben haben wir schon einmal (ja schon öfter) geredet. Das war nicht zu vermeiden. Siehe § 7, 3. Glaube und Gott, die gehören zusammen. Nun vollends: Glaube und Geist. Glaube ist der in uns wohnende Geist Gottes. Glaube ist heiliger Geist. Habemus Deum (Bd. 1 S. 32), d. i. wir sind seines Geistes voll, sind seines Geistes Kinder.

Das Dogma bietet uns keine feste Formel, wenn wir von „Geist und Glauben“ reden. Die altkirchlichen Bekenntnisse reden vom Glauben überhaupt nicht (außer daß sie anfangen: „Wir glauben“ oder „Ich glaube“). Im dritten Artikel ist vom Glauben und dem, was er für den heiligen Geist und der heilige Geist für ihn bedeute, nicht die Rede. Man kann sagen: Die ganze Lehre vom heiligen Geist ist von der Glaubenslehre niemals systematisch herausgearbeitet worden. Für die Lehre von Gott, für die Lehre von Christus — Welch feste Tradition! Hier, bei der dritten Person der Gottheit — eine kaum übersehbare Mannigfaltigkeit, man kann auch sagen Zerfahrenheit der Bearbeitung. Daher eine gewisse Schwierigkeit für den, der feststellen will, was nun vom heiligen Geiste gilt. Aber doch zugleich auch eine willkommene Freiheit!

Immerhin gehen wir auch in diesem dritten Buche unserer Glaubenslehre von der Theologie unserer lutherischen Väter aus. Was sie damals gelehrt haben, war der Ausdruck eines damals einheitlich Giltigen; und wir werden uns leicht überzeugen, daß es auch heute noch in der Zersplitterung unserer Glaubensmeinungen weit hin gilt. Im Elementarunterricht der Schulen — und im Bekenntnisstreit der Synoden.

Folgen wir, wie wir gewohnt sind, der klassischen Darstellung von Heinrich Schmid*), so ergibt sich für das Verhältnis des Geistes zu Christus, seines Werks und seiner Wohltat zu dem Werk und der Wohltat Christi dies: Christus hat das Werk der Erlösung vollbracht, der heilige Geist reicht uns das Mittel dar, durch welches wir sie uns aneignen können. „Das Mittel ist der Glaube, die Wirkung des Glaubens ist die Rechtfertigung.“

Das Werk des heiligen Geistes ist also die gratia applicatrix, die zueignende, zwendende Gnade**).

Die Hauptsache ist getan. Vor Zeiten***). Es bleibt nur übrig, zwischen dieser Erlösungstat und dem Menschen von heute eine Verbindung herzustellen. Das geschieht durch den heiligen Geist im Glauben. Im Glauben eignet sich der Mensch den Segen der Erlösungstatsache an. Oder besser: im Glauben wird sie ihm angeeignet.

Was aber ist für unsre Väter der Glaube? Eine sichere, prompte Antwort bekommt man einmütig von allen Seiten: notitia, assensus, fiducia. So habe ich es in der Volksschule auswendig gelernt, ohne damals eine Spur davon zu begreifen: „Erkenntnis, Beifall, Zuversicht.“ Besser ist zu verdeutschen: „Kenntnis, Zustimmung, Vertrauen.“

1. Kenntnis!

Wissen muß man offenbar zuerst, was man glauben soll. Daher dies das erste und notwendige Stück des Glaubensvorgangs, daß der Mensch erfährt, Notiz bekommt und Notiz nimmt von dem, was zu seinem Heil geschehen ist: „Nachricht“ muß er haben „und zwar ganz ausführliche und gründliche, über das, was er glauben soll, vornehmlich von Christus und seinem Verdienst und von Christi Gnade oder der Sündenvergebung und von der Rettung, die man von Gott dadurch erlangen soll“.

Auf die eingehende und gründliche Mitteilung (explicita) der zu glaubenden Nachrichten wird Wert gelegt gegenüber der katholischen fides implicita, der „eingewickelten“ Gläubigkeit, die sich da-

*) Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche (1843, 1893), §§ 40 f.

**) So überschreibt Luthardt in seinem Compendium der Dogmatik (1805, 1900), nachdem er von Gott und Christus gehandelt hat, den letzten (nein vorletzten) Abschnitt seiner Glaubenslehre: „Die Aneignung der in Christo Jesu wiederhergestellten Gottesgemeinschaft“ und redet alsbald im ersten Paragraphen von der Gnade. Auch die alten Lutheraner bringen es nicht fertig, in ihrem System den heiligen Geist mit Vater und Sohn ebenbürtig zu behandeln. So harrn Wilhelm Baier (1676) z. B. gibt dem Geiste in der Gliederung seiner Glaubenslehre überhaupt keinen Platz, fast darf man sagen, er gedenkt seiner nur nebenbei.

***) Satisfactio Christi dudum est praestita „Die Genugtuung Christi ist längst geleistet.“

mit begnügt, in Bausch und Bogen blind anzunehmen, „was die Kirche glaubt“. Nein, bis ins Einzelne soll der Christ wissen, was die Kirche glaubt. *) Vgl. S. 42.

Zur biblischen Begründung dieses ersten Stückes vom Wesen des Glaubens wird verwiesen auf Joh. 6, 69. 17, 3. Luk. 1, 77. Gal. 2, 9. Unglaube heißt Unwissenheit Apgesch. 17, 23. 30. Eph. 4, 18.

2. Zustimmung!

Was nützt uns das Vernehmen, das Kennenlernen und Wissen, wenn wir den Sinn und Wert der Nachricht nicht anerkennend begreifen, der Botschaft nicht zufallen? Daher das zweite Element des Glaubens, der assensus. D. i. ein „Urteil unserer Vernunft“ über das Gehörte: „wonach das, was in der Schrift, insbesondere über den Mittler Christus und die durch ihn zu erlangende Gnade und Heilstat Gottes berichtet wird, als wahrhafte Kunde beurteilt wird“ (**).

Mit dieser Zustimmung bleiben wir zwar ausdrücklich im Bereiche des Intellekts, der Vernunft, des Verstandes. Aber ausdrücklich handelt es sich darum, daß der Mensch damit ein persönliches Verhältnis zu dem Gehörten gewinnt. Die *notitia explicita* wird aufgenommen und angenommen durch ein ganz persönlich beteiligtes Urteil des Einzelnen als wahr, als für ihn geltend und wichtig (***)). Damit ist doch der Übergang hergestellt in den Bereich des Gemüths, in das wir nun mit dem dritten Gliede des Glaubensvorgangs vollends eintreten.

3. Vertrauen!

Außer der Kenntnis und der Zustimmung von Seiten des Intellekts schließt der Glaube an Christus auch noch von Seiten des Willens das Vertrauen ein, d. i. einen solchen Akt, wodurch der Wille in Christus, dem Mittler, Ruhe findet als in einem gegenwärtigen und uns eigenen Gut, Ursache zugleich eines andern Gutes, nämlich der einst zu erlangenden Sündenvergebung und ewigen Seligkeit †).

*) *Notitia, eaque explicita* (in der Vorlage auch *geiperrt*) *credendorum, imprimis de Christo eiusque merito, et gratia Dei seu remissione peccatorum ac salute, ■ Deo per illud impetranda.* Baier p. 503.

**) *Assensus seu iudicium intellectus, quo ea, quae in Scripturis, imprimis de Christo Mediatore et per eum impetranda gratia Dei et salute traduntur, vere enunciari iudicantur . . . Ebenba S. 504.*

***) *Fides specialis.* Ebenba S. 505.

†) *Praeter notitiam et assensum ex parte intellectus includit etiam fides in Christum ex parte voluntatis fiduciam, seu actum eiusmodi, quo voluntas acquiescit in Christo Mediatore, tamquam bono praesente atque nostro, et causa alterius boni, nempe remissionis peccatorum et vitae aeternae consequendae.* Ebenba S. 506.

Die Psychologie ist einfach: sie unterscheidet nur Intellekt und Willen. Aber der Sinn ist klar, daß hier die letzte und tiefste An-eignung sich vollzieht. Christus und seine Wohlthat wird unser, wird gegenwärtiger Besitz. Ausdrücklich wird das Vertrauen, diese Zuversicht unterschieden von der Hoffnung, die es mit „ab-wesendem Gut“ zu tun hat, „das der Wille erstrebt und als er-reichbar, ja sicher zu erreichen erwartet“. Ohne einen solchen Willens-akt, der sich Christi als eines gegenwärtigen Gutes bemächtigt, ist der Glaube tot. Die *fides historica*: daß man die Wichtigkeit der empfangenen Kenntnis annimmt, genügt nicht. Der *assensus generalis*, die Zustimmung im Allgemeinen, genügt auch nicht; es muß schon ein *assensus specialis* sein: *promissiones generales ad se in individuo pertinere* — ein Ergreifen der Botschaft, daß die allgemeingiltigen Verheißungen sich auf meine Person ins Besondere erstrecken. Damit ist man in der gläubigen Zuversicht, im Herzens-vertrauen drin. Und das ist das Hauptstück im Glauben*). So nur, als spezieller, ist der Glaube heilbringend und rechtferti-gend, *salvifica* und *iustificans*.

Nehmen wir die dürstige Psychologie in Kauf, so ist diese ganze Definition des Glaubens nicht schlecht. In der Praxis mag freilich wohl der Intellekt mehr auf seine Rechnung kommen als der Wille. Denn Kenntnis zu vermitteln hat der Lehrer oder Prediger in der Hand, Willensakt der Hingabe zieht sich ins Geheimnis der Person zurück. Auch fragt sich, was nun alles als heilsnotwendig zu wissen der Lehrer und Prediger der Seele auferlegt. Aber daß Hingabe an Gott, Vertrauen auf Christi Wohlthat ohne Kenntnis und also ohne Botschaft nicht möglich ist, das leuchtet ein. Man braucht auch nur an das Pauluswort zu denken: „So kommt der Glaube aus der Predigt“ Röm. 10, 17. *Ignoti nulla cupido* „Was man nicht kennt, begehrt man nicht“ sagt Luther irgendwo.

Einmütig lehren ferner die Väter, daß dieser Glaube ein gött-liches Gnadengeschenk sei**). Vom heiligen Geist vermittelt. Oder so, daß der heilige Geist selber das Gnadengeschenk ist, im Glauben gegeben. Geist und Glaube dann Synonyma. Diese dop-pelte Redeweise, wonach der Geist einmal handelnd, schenkend und vermittelnd im Subjekt auftritt, das andere Mal als Objekt, als Gabe und Geschenk, wechselt ohne Wahl und Regel stetig ab.

Schließen wir diese Darstellung des Glaubensbegriffs der luther-ischen Scholastik mit dem Lutherzitat der Konkordienformel (1577):

*) *Fiducia praecipua fidei pars*. Quenstedt bei Schmid S. 346.

***) Lutherdt a. a. O. § 58: Die Gnade des heiligen Geistes.

Fides est divinum quoddam opus in nobis*),
quod nos immutat,
ex Deo regenerat,
veterem Adamum mortificat,
ex nobis plane alios homines facit
et spiritum sanctum nobis confert.

Auf Deutsch mit Luthers eigenen Worten, wie sie auch in der Konfessionsformel stehen:

So ist der Glaub ein göttlich Werk in uns,
das uns verwandelt,
und neu gebietet aus Gott
und tötet den alten Adam,
macht uns ganz andere Menschen . . .
und bringt den heiligen Geist mit sich**).

Hier könnten wir diesen Paragraphen schließen, wenn wir nicht noch einer Lehre der lutherischen Väter gedenken müßten, durch die sie sich den Vorgang des Glaubens im Menschen verständlich zu machen suchten: der Lehre von der unio mystica.

Gebraucht hätten sie diese Lehre nicht, wie sie denn Luther nicht gehabt hat. (Wir kommen sogleich auf Luther zu sprechen.) Sie ist natürlich auf mystischem Boden gewachsen und handelt von der „geheimnisvollen Einung“ des Menschen mit Gott. So Mystiker außerhalb des Christentums, so Mystiker innerhalb der vorreformatorischen christlichen Kirche. Es ist die göttliche Substanz, die mit der menschlichen sich eint. In Wahrheit wird damit ein immer undurchdringliches Geheimnis aufgerichtet, während es sich bei der vorhin wiedergegebenen Glaubensbeschreibung unserer Väter um wohl vorstellbare Begebenheiten handelt: eine Nachricht kommt von Gott her, die wird vernommen und anerkannt; ein Vertrauen wächst daraufhin vom Menschen her Gott entgegen. Diese Vorstellungen kommen einem freilich nüchtern vor, wenn man sie mit jenen mystisch-katholischen vergleicht, und eben darauf beruht bis heute deren Anziehungskraft***).

*) An welchem also der heilige Geist als dritte Person der Trinität handelnd, ja seiner eigentlichen Mission nach vornehmlich handelnd teilnimmt.

**) Form. Conc. Sol. Decl. 4, 10. Das Zitat aus Luthers Vorrede zum Römerbrief.

***) Johann Gerhard († 1637) trägt die Lehre von der unio mystica in rein biblischen Formen vor: Gal. 2, 20. Baier († 1695) konstatiert das ausdrücklich a. a. D. S. 592: Approximationis substantiae Christi, quoad alterutram aut utramque naturam, ad substantiam hominis credentis mentionem non facit. — des Aneinanderschlusses der Substanz Christi, sei es nach seinen beiden Naturen oder einer von beiden, mit der Substanz des glaubenden Menschen tut Gerhard [bei seiner Beschreibung der unio mystica] keine Erwähnung.

Wenn die lutherischen Scholastiker auf die katholische Lehre von der unio mystica zurückgreifen, so beweist das, daß ihnen ihre eigne Glaubensdefinition mit ihrer rationalistischen Grundlage nicht ganz genügte. Die Begegnung mit Gott im Glauben schien tiefer und köstlicher, wenn sie sich nicht nur „im Geist“, sondern in der Substanz, in der Wesenstiefe des Unbewußten vollzog. — Der spiritus sanctus blieb hier so gut beteiligt wie dort.

§ 65. Geist und Glaube bei Luther

Luther sagt einmal in seiner Kirchenpostille, in einer Predigt vom Reiche Gottes, über Matth. 25, 1—13:

Gottes Reich wird durch kein Gesetz vollbracht oder regieret, auch nicht durch Gottes (!), viel weniger durch der Menschen Gesetz, sondern allein durchs Evangelium und den Glauben zu Gott, durch welchen die Herzen gereiniget, getröstet und befriedet werden, so der heilige Geist ihnen eingeußt Liebe und Erkenntnis Gottes und machet den Menschen Ein Ding und Einen Geist mit Gott, also daß er eben des gesinnet wird, das will und begehret, das suchet und liebet, das Gott will.

Und gehet hie nicht anders zu, denn wie zween Freunde, die mit einander vereiniget seien, und einer will, was der andere will*).

Aus dieser Stelle können wir für unser Vorhaben mancherlei Gewinn ziehen; es liegt uns aber zunächst und vor allem an dem Gleichnis von den zwei Freunden. Denn dies ist es nun eben, wodurch Luther über die ganze Glaubens- und Sacramentsmystik der katholischen Kirche hinausgekommen ist, daß er unsre christliche Religion begriffen hat als ein Verhältnis von Person zu Person. Da sind keine materiell-physisch-hyperphysischen Geheimnisse mehr im Spiele, da ist nicht mehr von göttlicher und menschlicher „Substanz“ die Rede, also auch nicht von mystischer Vereinigung dieser Substanzen**). Sondern das Verhältnis, der Verkehr, die Gemeinschaft, die zwischen Gott und dem Menschen sich abspielen, sind allein vergleichbar persönlich-ethischem Verhältnis, Verkehr und Einssein, wie es zwischen Freunden besteht, die miteinander vereinigt sind. Gott ist uns eine lebendige Person***), die unter

*) Erl. Ausg. 15, 24 f. Kirchenpostille.

***) Es ist eine der wunderlichsten Begebenheiten der neueren Kirchengeschichte, daß im Jahr 1892 von einem lutherischen Konsistorium ein Kandidat der Theologie zum Dienst in der lutherischen Landeskirche unwürdig erfunden wurde, weil er zu Gunsten eines echt lutherischen Verständnisses der Rechtfertigung aus dem Glauben die unio mystica ablehnte. Siehe Christliche Welt 1892 Nr. 51: „Ein Glaubensgericht“. Dazu 1893 Nr. 24. Man muß sich dergleichen merken, wo uns doch die Frage leitet, was bei uns gilt.

****) In einem Sinne, daß nun freilich diese Bezeichnung für die drei „Personen“ in der Dreifaltigkeit nicht mehr übrigbleibt.

keinen Umständen mit niedrigeren Begriffen zu begreifen und zu beschreiben ist, als wir sie in unsern sittlich-menschlichen Beziehungen anwenden. Darum entfällt aus dem Geist-Gedanken alles Magisch-Medizinisch-Okkult-Materielle. Die mystischen „Gnaden“ weichen der hellen „Gnade“. Nichts wird mehr zauberhaft „eingegossen“ auf übernatürlichem Wege in das Unbewußte unsers Wesens, sondern dem deutlichen Anklopfen Gottes an unsre Seele antwortet die Seele mit einem deutlichen: Ja. Das ist der Glaube. Und Geist und Glaube, heiliger Gottesgeist und Glaube werden der Eckstein eines neuerstandenen lebendigen Christentums, das kein andres sein will und ist als die von Jesus Christus uns gebrachte Religion.

Sollen wir nun uns dabei aufhalten, daß Luther zu dieser reinen Geist- und Glaubensreligion nur allmählich gekommen ist? Daß sie sich keineswegs durch einen radikalen Bruch in seinem Gemüte durchgesetzt hat? Wohl entdeckte er 1512 die „Rechtfertigung aus dem Glauben“; aber darüber kam ihm nicht der Gedanke, daß er nun mit dem Dogma der Kirche zerfallen sei. Dies Dogma hat er im Gegenteil immer bejaht, ob er Katechismen schrieb, oder ob er dichtete und sang. Aber die mittelalterliche Theologie, Aristoteles und die Scholastiker hat er heftig bekämpft und ist schließlich um ganz anderer Dinge als um des Glaubensbegriffs willen mit seiner Kirche in den unstillbaren Streit geraten.

Am schwersten hat er sich von Augustin gelöst. Ja er hat ihn, auch als er schon weit von ihm entfernt war, noch für sich in Anspruch genommen. Und ist nicht bis heute für den augustininischen Katholizismus und für das evangelische Christentum ein gemeinsames Heilsgut vorhanden?

Hier aber liegt uns Alles daran, festzustellen, daß Luther in einer bis dahin (selbst bei Paulus) noch nicht dagewesenen Weise den Glauben zum eigentlichen und alleinigen Ausdruck echten lebendigen Christentums erhoben hat. Paulus war noch im Stande, die *pistis*, den Glauben, mitten unter eine Fülle von Charismen einzureihen (s. oben S. 25); für Luther war der Glaube ein ganz Einziges. Und er würde auch 1. Kor. 13, 13 von sich aus nicht so geschrieben haben: daß von Glaube und Hoffnung und Liebe die Liebe die größte sei. Denn für ihn war freilich die Liebe im recht verstandenen Glauben mit eingeschlossen. Für ihn war aber eben der Glaube das Ganze des Christentums.

Er war sich auch dessen bewußt, daß er den „Glauben“ aus einer babylonischen Gefangenschaft heraus rettete. Schon auf Seite 1 unsers ersten Buches haben wir das lebendige Selbstzeugnis Luthers dafür vernommen. Der Glaube spielte in der mittelalterlichen Theo-

logie eine untergeordnete Rolle. Er war eine Begleiterscheinung auf dem Wege der Seele zur Gnade: *implicita, informis* — noch nicht das, was wir Evangelischen nun eben erst Glauben nennen, sondern eine unvollkommene Vorstufe: man ging mit der Kirche, setzte ihr keinen Widerstand entgegen, widersprach nicht dem, was sie sagte, und ließ sich gefallen, was sie tat. Und so kam dann die Gnade (*gratia*) und goß die Liebe (*caritas*) in die Seele. Das brachte die Kirche mit ihren Sakramenten fertig. Darnach war in der Seele auch wiederum Glauben. Aber — nun doch nicht das, was wir Evangelischen Glauben nennen. Eine Qualität der Seele bedeutete er, die sie stark macht, Tugenden zu erwerben. Eingeflüßt mit der Liebe durch den rettenden Gnadenakt, durch die Kraft der Sakramente. Gewiß etwas Übernatürliches hat jetzt im Menschen Wohnung genommen — heiliger Geist — *fides formata*: der Glaube hat jetzt seine Form, seinen Charakter, seine Wesensgestalt gewonnen. Eben in der Tendenz auf Erlangung sittlicher Vollkommenheit, reiner Tugend. Aber auf diesem Wege von der *fides informis* zur *fides formata* ist dem Glauben etwas entgangen, — das wäre nach evangelisch-lutherischer Auffassung das Wichtigste gewesen, das Eine Notwendige: Gott! Der gnädige Gott in Person! In seiner Sünden vergebenden Güte! Wenn der Glaube den auf diesem Wege gefunden hätte, wäre er bei Ihm geblieben! Dieser Gott hätte ihn nicht losgelassen! Alles Weitere wäre ihm gleichgültig geworden. Oder selbstverständlich. Und so ist es eben Luther ergangen. Er hat auf dem Wege seiner Kirche Gott nicht gefunden; und als er ihn doch gefunden hat, da gab es für ihn kein anderes zweites Verhalten mehr als — Glaube!

Stand es für Luther so dem Gnadenreichtum der katholischen Kirche gegenüber, so vollends ihrem Freiheitsgedanken gegenüber: dem *liberum arbitrium*, neben der Gnade dem andern Brennpunkt mittelalterlicher Frömmigkeit. Auf diesem Wege gab es sogar *merita* „Verdienste“; aber für Luther zerbricht dieser Wahn, und es bleibt ihm keine andre Rettung, keine andre Rechtfertigung als — Glaube!

Dieses Emporkommen des Glaubensbegriffs muß man sich in seiner ganzen Tragweite und nach seinem ganzen Inhalt klar machen, wenn man nun verstehen will, wie für Luther heiliger Geist und Glaube so ganz eins sind*).

Im „Glauben“ hatte man ein Neues. Und zwar ebenso, wenn man sich als evangelischer Christ gegenüber dem römischen empfand, wie wenn man als Christ sich von den Menschen unterschied, die noch

*) Vgl. Rudolf Otto, Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther. Göttingen 1898. Auch Karl Holl, Luther ¹S. 26. 187 ff. ²S. 30. 219 ff. und sonst. (Die zweite Auflage an der Hauptstelle reicher!)

keine Christen, noch nicht neu geboren sind. Aber im Glauben hatte man zugleich das Uralte, Gemeinchristliche, Ewiggöttliche: den heiligen Geist.

Fides affert spiritum, so schreibt zwar nicht Luther, sondern Melanchthon in seiner Apologie (aber es ist dasselbe, wie wenn Luther es geschrieben hätte). Die ganze Stelle in der deutschen Gestalt:

Und dieweil der Glaub allein Vergebung der Sünde erlangt und uns Gott angenehm macht, bringet er mit sich den heiligen Geist*).

Und bringt damit das neue Leben. Die fides ist die nova vita**).

Der Glaube tritt bei Luther geradezu an die Stelle des heiligen Geistes***). Den heiligen Geist haben, Glauben haben, Christ sein ist ein und dasselbe†). Es findet bei Luther ein steter Wechsel der beiden Begriffe statt. In den Tischreden sagt er einmal ausdrücklich:

Wir unterscheiden den Glauben nicht vom heiligen Geist††).

Ein Lieblingswort Luthers, das in allen Variationen wiederkehrt, ist

Glaubst du, so hast du.

Es liegt nicht am Priester, nicht an deinem Tun, sondern ganz an deinem Glauben. So viel du glaubest, so viel du hast†††).

Glaubst du, so hast du den Geist, den Geist Gottes — und das ist doch etwas Ungeheures:

Wir wissen, daß Gottes Gewalt, Arm, Hand, Wesen, Angesicht, Geist, Weisheit usw. alles Ein Ding sei§).

Aber das ist nicht zu hoch gegriffen:

Quisque debet se agnoscere templum spiritus sancti. Ein Jeder soll erkennen, daß er ein Tempel des heiligen Geistes ist§§).

Die Initiative bleibt ja beim Geiste. Ist er Geschenk, Gnadengeschenk, das unser sein soll, so ist er es, weil er sich selbst uns gibt; bringt der Glaube den Geist, so schafft doch der Geist den Glauben:

Da kommt er und durchgeußt das Herz und macht einen andern Menschen, der nu Gott lieb hat und gerne tut, was Er will. Welches

*) Die symbolischen Bücher usw. von J. L. Müller S. 168, 116.

**) Ebenda S. 130, 129.

***) Otto a. a. D. S. 37 ff.

†) In der Formel testimonium spiritus sancti ist in Lutherischem Sinn der Genitiv nicht der des Subjekts, sondern des Objekts. Das Zeugen und Rufen des heiligen Geistes in uns ist nichts Andres als der Schrei des Glaubens. Otto S. 39.

††) WA II 3, 98. EA 58, 375.

†††) WA 1, 543. 595. 2, 715. 719. 733. 6, 375. 7, 24.

§) WA 23, 138. EA 30, 62.

§§) WA 40I, 574.

nichts anders ist, denn der heilige Geist selbst oder je das Werk, das er tut, im Herzen. Da schreibet er eitel feurige Flammen ins Herz und machet es lebendig, daß es herausbricht mit feurigen Zungen und tätiger Hand, und wird ein neuer Mensch, der da fühlet, daß er gar einen andern Verstand, Gemüt und Sinn gefasset habe, denn zuvor. Und ist nu alles lebendig, Verstand, Licht, Mut und Herz, das da brennet und Lust hat zu allem, was Gott gefället*).

§ 66. Der Glaube kein Seelenvermögen, sondern heiliger Geist

1. Geist und Glauben, der heilige Geist und der Glaube gehören zusammen. Wie es im Abendlied heißt:

Treuer Jesu, steh uns bei,
daß in uns der Geist und Glaube,
wenn wir schlafen, wacker sei . . .**)

da ist es der heilige Geist, der mit dem Glauben zusammen geschaut wird, denn von dem irdischen Lebensgeist des Menschen so zu reden, hätte keinen Sinn: der soll schlafen und nicht wach sein über Nacht, aber Geist und Glaube sollen inzwischen Hüter sein und uns vor den dämonischen Mächten behüten***).

Wenn Luther Recht hat und der Glaube überhaupt nichts Andres ist, als der heilige Geist selbst, so kann der Glaube kein besonderes Seelenvermögen sein als Funktion unsers irdischen Wesens. Glaube ist Charisma, Gnadengabe, Geistesgabe; der Geist Gottes kommt über uns, überwältigt uns, zieht bei uns ein und wohnt in uns. „Gott ist im Fleische“ — das Wunder der Inkarnation Christi setzt sich im Glaubensleben seiner Jünger fort. Est Deus in nobis „Gott ist in uns“ †). Er ist die Immanenz des Transzendenten in der menschlichen Seele.

Man mag das unio mystica nennen, warum denn nicht? Es ist fürwahr ein Vorgang, heiligen Geheimnisses voll. „Mehr als Glei-fische Mysterien“ sagt Schleiermacher in den Reden, da er versucht „die Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion“ zu beschreiben ††). Unio mystica, wenn man vom Substantiell-Mystischen abgeht, das dem altüberlieferten Begriff anhängt †††), warum nicht? So geheimnisvoll, wie wenn sonst im irdischen Menschendasein es

*) EU² 8, 318. Kirchenpostille.

**) „Treuer Jesu, wache du!“ von einem Unbekannten; um 1690.

***) Vgl. den Schluß von „Nun ruhen alle Wälder“.

†) Kant in seinem nachgelassenen Werk. Siehe Karl Bornhausen, Vom christlichen Sinn des deutschen Idealismus (1924) S. 12. Wilhelm Bruhn, Vom Gott im Menschen, 1926.

††) Zweite Rede, S. 75 der ersten Ausgabe. Dazu die berühmte Stelle S. 73: „Sener erste geheimnisvolle Augenblick . . .“

†††) Julius Kaftan, Dogmatik (1897) S. 618.

schon ist, wenn Zwei miteinander eins werden, sich finden, verstehen: „zwei Seelen und ein Gedanke, zwei Herzen und ein Schlag“ — Liebende, Freunde, Meister und Jünger in der Wissenschaft, in der Kunst: und noch viel wunderbarer, diese Berührung, Einung von Gottheit und Menschheit in der einzelnen Seele. Da nimmt die Gottheit nicht von einem besondern Seelenvermögen Besitz, das sie sich dafür bei der Erschaffung des Menschen aufgebaut hätte, sondern den ganzen Menschen will, nimmt, erfüllt sie, ja sie will und regiert auch seinen Leib.

Die Lehre von dem Seelenvermögen ist ja veraltet. Aber ein Suchen und Forchten darnach, wo nun die Religion in der Menschenseele ihren Sitz habe, gibt es noch immer. Teils aus theoretisch-wissenschaftlichem, teils aus praktisch-pädagogischem Interesse. Religionspsychologie füllt Bücher und Vorlesungen, organisiert Übungen und Institute. Dagegen ist nichts zu sagen. Man mag zusehen, wieviel man auf diesem Wege erreicht. Wir lehnen die Religionspsychologie so wenig ab wie die Religionsphilosophie. Aber den Glauben paßt man damit nicht und die Glaubenslehre kann sich davon nicht abhängig machen. Dienen müssen sich selbstverständlich gegenseitig alle redlichen wissenschaftlichen Bemühungen. Und verlaufen mag das Glaubensleben durchaus innerhalb der empirischen psychologischen Kausalzusammenhänge. Das ist dann die Auswirkung des neuen Lebens, das ja für unsere irdische Existenz uns gegeben ist, in unsrer irdischen Existenz. Aber auf den Ursprung gesehen wie auch auf seinen bis in die Ewigkeit hinein reichenden Bestand bleibt der Glaube ein überpsychologisches Phänomen. Ein Ereignis, das die ganze Seele, den ganzen Menschen angeht: Gefühl, Verstand, Willen, Phantasie. Dem mag man im Einzelnen nachgehen. Aber für die Glaubenslehre kommt alles darauf an, daß wir den Ursprung und den Zusammenhang nicht verlieren*).

Man versteht also nicht die Religion, den Glauben, vom Menschen aus vermöge psychologischer Analyse, und wenn sie zugleich geschichtlich alle Religionen der Welt umfaßte. Der christliche Glaube ist entschlossen, sich das nicht gefallen zu lassen. Er ist aber wohl dafür interessiert, wie die geistige Macht, die im Glauben über den Menschen kommt, nun den Menschen in ihren Dienst nimmt, die Widerstände bekämpft und, wills Gott, bricht.

*) So trägt die Religion geradezu bei zur Wahrung der Einheit des Seelenlebens, wie es schon Herder beschreibt: „ein Gedanke — und ein Flammenstrom gießt sich vom Kopf zum Herzen! ein Reiz, eine Empfindung — und es blüht Gedanke, es wird Wille, Entwurf, Tat, Handlung: vermittelndes Band des Nervensystems: alles durch ein und denselben Boten!“ Herder, Sämtliche Werke, von Suphan 8, 191.

2. Die christliche Glaubenslehre als solche wird aber immer besonders dafür interessiert sein, wie der Glaube sich zur intellektuellen Sphäre des menschlichen Seelenlebens verhält. Sie hat ja darin allein ihr Daseinsrecht, daß der Glaube in Lehren greifbar und daß er also lehrbar ist. Nach der althergebrachten Definition der Orthodoxie, welche die Aufklärung selbstverständlich nicht angetastet hat, ist die Religion in erster Linie *modus Deum cognoscendi*, „eine Weise, Gott zu erkennen“. Und der Glaube war den Alten, wie wir sehen, zuerst *notitia* „Kenntnis“. Lassen wir nun das Zeitmoment (welche der Seelenkräfte zuerst in Anspruch genommen wird) auf sich beruhen, so kann kein Zweifel sein, daß in unsrer biblisch-christlichen Religion, von den Propheten her, das Erkennen Gottes von wesentlicher Bedeutung ist. Damit aber ist das Denken, das Nachdenken des Menschen provoziert, ein Wissen und Überliefern ermöglicht und gegeben. Das Christentum ist eine denkende Religion, christlicher Glaube Denk Glaube. Darum kann man ihn auch bekennen, predigen, lehren. Darum kann es eine christliche Theologie geben.

Aber ist es denn nicht Errungenschaft neuerer Weisheit, daß die Religion und so wohl auch die christliche, ihren Ort hat und ihre Wurzel im Gefühl? Ist nicht Schleiermachers berühmte Definition auf solchem Boden zu Hause? Von allen andern „Gefühlen“ unterscheidet sich darnach die Frömmigkeit, wo und wie immer sie auftritt, darin, daß sie das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit ist. Nur schade, daß zunächst vom Abhängigkeitsgefühl bei Schleiermacher gar nichts zu lesen steht. Sondern „das immer gleiche Wesen der Frömmigkeit“ beschreibt er so: „daß wir uns unser selbst als schlechthin abhängig . . . bewußt sind“. Bewußtsein hängt aber mit Wissen zusammen. Und daß es ohne eine Kenntnis, *notitia*, von Rechts wegen nicht geht, wird vollends klar, wenn wir die soeben ausgelassenen Worte wieder einfügen: „als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung auf Gott bewußt sind“ *). Diese Beziehung kann nur beim denkenden Menschen stattfinden. Es ist also Bewußtsein, Denken beim schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl.

Immerhin lenkt Schleiermachers vorhergehender Paragraph das Interesse an dem Wesen der Religion stark in die reine Gefühlssphäre. Dort wird ausdrücklich verneint, daß „die Frömmigkeit“ „ein Wissen“ oder „ein Tun“ sei; sie ist „rein für sich betrachtet“ „eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins“ — wobei das Wort „unmittelbar“ das rasche Hinübergleiten in das Reich des reflektierenden Denkens verhindern soll.

*) Der christliche Glaube usw., ² 1830, § 4.

Diese Verankerung der Glaubenswelt im Gefühlsleben geht nun uns Neuere sehr wohl ein. Der Glaube scheint dabei gar nicht schlecht zu fahren: In einem Vortrag „Gefühl — Erlebnis — Bahn“ sagt der Psychiater Wilhelm Strohmeyer:

Bei einer Abwägung der Bedeutung der Hauptqualitäten des Seelenlebens fällt dem Gefühl (gegenüber dem Verstand) das Übergewicht zu. Nicht der Intellekt macht den Menschen zu dem, was er ist und für Andere bedeutet, sondern sein Gefühlsleben. Was dem Willen treibende und ausdauernde Kraft verleiht, ist sein Gefühlseinschlag . . . Alle unsere Wahrnehmungs- und Vorstellungsgelbilde sind vom Gefühl durchsetzt, und nichts charakterisiert die Macht des Gefühls besser als die Tatsache, daß wir gerade das Beste und Höchste im Leben, sei es Kunst, sei es Religion, nicht verstehen, begreifen, sondern nur fühlen können*).

Die Wichtigkeit der Gefühlsphäre für den Glauben haben wir nun nicht den mindesten Grund zu beanstanden. Durchsetzt ist alles vom Gefühl. Prioritätsansprüche bleiben damit außer Acht. Aber festgestellt wird, daß die alte Religionsbestimmung: *modus Deum cognoscendi* nicht genügt. Dem Erkenntnismoment muß das Gefühlsmoment zur Seite treten.

Wir haben jene Religionsbestimmung bisher nur zur Hälfte zitiert. Ihre andere Hälfte lautet: *et colendi*. Religion also nicht nur eine Weise, Gott zu erkennen, sondern auch eine Weise, ihn zu verehren, ihm zu dienen. Dogma und Kultus! Damit sind wir in den Bereich des Willens eingetreten. Mit diesen zwei Seelenvermögen, Verstand und Wille, begnügte sich die Psychologie unserer Alten. Und freilich den Willen können wir bei unserm Glaubensbegriff gar nicht entbehren. Wer sich noch so abhängig fühlt und weiß von Gott, hat damit noch nicht den vollen Glaubensbesitz des Christen. Aber ich bezweifle, bis in die primitivsten Religionsformen hinein, daß es auch nur einen Funken von Gottesgefühl gibt, der nicht irgendwie im Handeln sich auslöste — und wenn es eben nur der primitivste Kultus wäre. Für uns Christen (wie für die Frommen anderer höherer Religionsformen) steckt aber die ganze *Moral restlos* mit drin in unsrer Frömmigkeit, in unserm Glauben.

Ich lese bei Kühnemann eine Definition des christlich verstandenen Glaubens von Herder, die ich so bei Herder wörtlich nicht finden kann, aber die seine Meinung ganz ausdrückt und mir ungemein wertvoll scheint:

Christentum ist Glaube, das heißt die erlebte stille Gewißheit von Gedanken, die uns in unserm Leben Heil bringen, indem sie uns die rechte Richtung geben und es zur Wohltat machen für uns und Alle**).

*) Die Christliche Welt 1923 Nr. 45/46 Sp. 679.

**) Eugen Kühnemann, Herder (1912) S. 539.

Da ist alles drin: Gedanken; Erlebnis oder Erfahrung vom Heil, das mit diesen gewissen Gedanken verbunden ist; damit gegebene Richtung auf ein Handeln, das nicht nur uns betrifft, sondern Alle. Ich kenne keine schönere Beschreibung dessen, was der christliche Glaube, was der heilige Geist in uns bedeutet — so nüchtern die Worte uns anmuten mögen.

Aber das Irrrationale, von dem heut so viel die Rede ist? Das Irrrationale existiert für uns doch auch nur, sofern es von der ratio als solches erkannt und empfunden wird. Es ist ein Grenzbegriff. Gewiß ist Gott das Irrrationale (früher sagte man: Supranaturale); und in der Berührung mit ihm erfahren wir Irrrationales, d. h. wir erleben ein Wunder. Es ist ein Wunder, wenn uns der Glaube aufgeht. Darüber sind wir, die wir glauben, doch alle einig. Die Religion ist nicht ein Wissen, wie wir es sonst haben, auch nicht ein Tun, wie wir sonst darauf angewiesen sind. Sie ist ein Nicht-anders-können, ein Berührt- und Geführtwerden von einer höheren Macht, vom Geiste Gottes. Und sie besteht, existiert nun darin, daß dieser Geist in uns wohnt.

Das zähl ich zu dem Wunderbaren,
mein stolzes Herz hats nie begehrt*).

Wo dieser Glaube da ist, bedarf er keiner „Begründung“. Die Theologie als Wissenschaft lebt vom Begründen. Wissen und Glauben ist eben Zweierlei. Und die Theologie wandert nun zwischen den beiden Welten: das ist ihr Schicksal, das ist ihre Würde. Insbesondere die Glaubenslehre hat nun an beiden Teil. So legen mit Recht die Glaubenslehrer, ich meine jetzt die wissenschaftlichen, zünftigen, allen Wert und alles Gewicht auf die Begründung ihrer Sätze, und jedes System erweist sein Daseinsrecht durch die Neuheit oder den Scharfsinn seiner Begründungen. Wenn man aber die Reihe der Leistungen überschaut, die seit dem Aufkommen der heutigen theologischen Wissenschaft in dieser Richtung vollbracht sind — wahrlich nicht Wenig (vgl. Schlußwort): wie viel von diesen Begründungen ist nun eigentlich bestehen geblieben im Laufe der Jahre! Vieles ist vergessen, Andres wird respektvoll mitgeführt im zünftigen Zwiegespräch. Das gilt ebenso von den Apologeten (die freilich meist ganz gottverlassen sind mit ihren Verteidigungskünsten) wie von den Kritischen (die wenigstens das Verdienst haben, ehrliche Fühlung zu wahren mit der profanen Wissenschaft). In Wirklichkeit gibt es für das Grundlegende des Glaubens gar keine „Begründung“. Denn der Glaube ist der heilige Geist. Die Begründung der Glaubenslehre ist der heilige Geist. Die Motive unserer

*) Philipp Friedrich Hiller († 1769) „Mir ist Erbarmung widersfahren“.

Glaubenserkenntnis strömen uns also zu auf dem Wege des Glaubens vom Jenseits her ins Diesseits hinein. Das ist etwas ganz Andres als theoretisch-wissenschaftliche Begründung. Hier wird gegenüber aller Kenntniss (notitia) Erfahrung (experientia) das letzte Wort haben.

Wir wollen das mit einem fecken Wort Herders beleuchten. Wie wenn er Arthur Drews und seine Christusmythe vorausgeahnt hätte, ist er imstande zu schreiben:

Daß also die Geschichte Christi [den Bericht der Evangelien vom historischen Jesus] mangelhaft sein, in Umständen, die du zu wissen wünschest; wir dürfen und sollen ihn, wie Paulus sagt, nicht kennen nach dem Fleisch *); er sei uns aber Religion, Kraft, Weisheit.

Sagte Jemand: „Die ganze Geschichte ist erdichtet; die Fischer von Kapernaum haben sie erfunden“: so würde ich ihnen heiter antworten: „Dank den Fischern, daß sie eine solche Geschichte erdichtet haben! Meinem Geist und Herzen ist sie Wahrheit.“ **)

Auf derselben Linie liegt es, was Lessing schrieb:

Wenn der Paralytikus die wohlthätigen Schläge des elektrischen Funken erfährt, was kümmert es ihn, ob Rollet oder Franklin oder Keiner von Beiden Recht hat? ***)

Das ist nun in der That der Glaubensstandpunkt, auf den (mit Lessing zu reden) „der einfältige Christ“ sich immer zurückziehen kann. Den Christen weiteren Horizonts wird er nicht genügen; aber haben muß er ihn auch. Auch für ihn ist diese Erfahrung von Heil, Heilung und Heiligem das eigentlich Konstituierende seiner Glaubensgewißheit. Wenn er eine solche überhaupt hat. Dabei ist durchaus freigelassen, ob diese Erfahrung für ihn mehr im Gefühls-, Verstandes- oder Willensbereich über ihn gekommen ist. „Der Geist wehet, wo er will.“ Aber von irgend einer Seite her ist sein Gesamtseelenleben angerührt, gepackt, gefangen genommen worden. Er kann nicht anders. Schlechthinige Abhängigkeit. Und Begründung dafür gibt es dem Glauben nur Eine: den heiligen Geist Gottes. D. i. eine von Gott her über ihn kommende Bewegung seines menschlichen Geisteslebens, rein geistiger, d. i. seinen Geist frei lassender und doch zwingender Art, — wie eben zwischen geistigen Wesen Beeinflussungen, Bestimmungen, Besitzergreifungen zu geschehen pflegen.

*) 2. Kor. 5, 16. Vgl. unsern Band 1, S. 243. 274.

**) Johann Gottfried Herder († 1803): Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen, 1798. Sämtl. Werke von Suphan 20, 178 f. — Die Sperungen von uns; Herder hat nur das Wort Religion gesperrt.

***) Gotthold Ephraim Lessing († 1781): Ein Mehreres aus den Papieren eines Ungenannten, 1777. Werke bei Hempel 15, 261. Von Lessing wiederholt: Axiomata 1778, bei Hempel 16, 132.

Vor aller irgendwie möglichen andern Begründung unsrer Glaubenserkenntnis steht der Eine Grund, das eine Motiv: die Begegnung mit dem Geist, die Einigung mit ihm. Testimonium spiritus sancti internum „inwendiges Zeugnis des heiligen Geistes“ *).

3. Hier könnten wir aufhören, wenn nicht neuerdings die Theologen der Krisis mit schwerem Ernst dem Glauben eine andere Rolle zugewiesen hätten. Sie konnten ihn mit einem Hohlraum **) vergleichen, den Gott füllen muß. Glauben heißt: leeres Gefäß sein für göttlichen Inhalt ***). Für uns ist Glaube die Fülle selbst.

Aber vielleicht einigen wir uns. In der Tat kann die Fülle der Gesichte und Gaben, die mit dem heiligen Geist in das Herz des Menschen einströmt, nur dann hinein, wenn es für ihn leer ist. Diese Leere ist also Voraussetzung des Glaubens. Sie ist aber von Natur da. Und sie weicht nicht so schnell. Man kann sagen und muß es sagen, daß der heilige Geist die Wohnung, in die er einzieht, erst gründlich fegen und reinigen muß. Ja er wird damit zu schaffen haben, so lange wir leben:

Erneure mich, o ewiges Licht,
und laß von deinem Angesicht
mein Herz und Seel mit deinem Schein
durchleuchtet und erfüllt sein.

Ertöt in mir die schändliche Lust,
feg aus den alten Sündenmüß!
Ach rüst mich aus mit Kraft und Mut
zu streiten wider Fleisch und Blut.

Schaff in mir, Herr, den neuen Geist,
der dir mit Lust Gehorsam leist
und nichts sonst, als was du willst, will.
Ach Herr, mit ihm mein Herz erfüll. †)

Nur darf man das, was schwinden muß, nicht in den Glaubensbegriff hineinziehen. Es ist Voraussetzung, es ist Wider-

*) Und nun freilich hier der Genetiv als subiectivus verstanden: siehe oben S. 43 N. 4.

**) Das Wort spielt in den Auseinandersetzungen mit der Barth'schen Theologie eine Rolle. Es findet sich in der zweiten Auflage (1922) von Karl Barth's „Römerbrief“, S. 14 und 19. Ein ganz unmögliches Gleichnis: Die menschliche Seele kann nie zum Hohlraum werden. Wer sich auf Gott besinnt, den religiösen Übermut ablegt, das Rein Gottes hört und bejaht, sich der Krisis unterwirft und es nun doch mit Ihm wagen will, wartet, weil er warten darf, soll und kann — ist niemals hohl. Wir reden hier nur wider das unglückliche Bild, von der Sache später. Wenn den Seelen in Predigt und Unterricht, wie das ja nun durch die jungen Kandidaten geschieht, der Hohlraum zugemutet wird!!

***) Emil Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube (? 1923), S. 96.

†) Johann Friedrich Ruopp † 1708.

stand des Glaubens, an dem er sich aufrichtet und stark wird. Der Glaube selbst ist von Anfang bis zu Ende etwas Positives. Er ist ja vom ersten Augenblick seines Erwachens an Charisma, Gnadengabe, Geist. Und also von seiner ersten Regung an Sieg, Entscheidung. Zum Guten. Für das Göttliche. Und in aller Schwachheit, die da bleibt, andauernd Sieg, Kraft, Fülle. Sofern er nun aber im Wesen des Menschen selbst sich austut (geweckt wird), organon leptikon, d. i. nehmendes Werkzeug, zum Empfangen geöffnete Hand. Eine solche ist auch ein Hohlraum, aber voll Leben, Bewegung, Energie. Und unter diesem Bilde spielt sich nun der Vorgang des Glaubens ganz anders ab: da ist wirklich vom ersten Augenblick an Göttliches im Menschen drin, das eben im Menschen das Widergöttliche niederringt. Die Theologie der Krisis läßt die erlösende und erfüllende Macht des heiligen Geistes in ihrem positiven Ursinn nicht voll zur Geltung kommen.

So ist nun auch das „ganz Andere“, von dem in dieser Theologie so viel die Rede ist, nicht dem Jenseits vorbehalten, sondern eben in Kraft Glaubens und heiligen Geistes im Diesseits. Gott ist ganz gewiß das ganz Andere, besser: der ganz Andere. Aber das wundervolle Geheimnis des Glaubens besteht ja nun gerade darin, daß wir im Glauben auch ganz Andere werden bzw. sind. Da der ganz Andere bei uns einkehrt, hebt er den Abgrund auf, der zwischen ihm und uns lag. Und das ist nicht ein Ende, nicht das Ziel, sondern der Anfang des Glaubens.

So hat es nun auch die Glaubenslehre zu tun mit einem „Evangeli-um“, das die Menschen alle glauben sollen. Und das ist das Mittel, das der heilige Geist vornehmlich anwendet, die Glaubenswelt aufzurichten. Davon im nächsten Kapitel. *)

*) Es wäre ja vom Glauben noch viel zu sagen. Aber das Gesagte ist die Hauptsache. Und schließlich handelt jedes der folgenden Kapitel weiter vom Glauben.

Sich bei dem Wort „glauben“ aufhalten, bringt wenig Gewinn. Das griechische pistis heißt zugleich „Treue“, und Karl Barth hat in der ersten Auflage seines „Kölnbriefs“ (1919) den Versuch gemacht, so zu übersetzen, ihn aber darnach fallen lassen. Immerhin, daß im Neuen Testament „glauben“ mit „treu sein“ zusammenhängt, wollen wir uns merken. Das deutsche „glauben“ hat man sprachlich mit „geloben“ zusammengebracht. Aber so nahe die Wortstämme beieinander sind, scheint die Sprachwissenschaft sie doch getrennt zu halten. Sonst wäre, wie denn im Unterricht vielfach geschieht, das keine üble Hilfe, das deutsche credo so zu interpretieren: „ich gelobe mich Gott“ — dem Vater, dem Sohne, dem Geiste. Die Bezogenheit nur auf ein Persönliches käme vorzüglich so zur Geltung. Aber auch, wenn man mit der Erläuterung „vertrauen“ stetigen Ernst macht, und nur dabei das Nachdenken nicht ganz vergißt, hat man das Persönliche des Gegenstandes immer vor Augen, denn vertrauen im strengen Sinne kann man nur einer Person. Dann fällt von selbst irgendwo im dritten Artikel eine Scheidewand nieder zwischen dem heiligen Geist und den übrigen Stücken:

„ich vertraue auf den heiligen Geist“ oder „ich traue dem heiligen Geist“ und nehme daraus die Zuversicht, daß es eine heilige Kirche gibt und Vergebung der Sünden und ewiges Leben (siehe oben S. 11 A.).

Das Persönliche im heiligen Geist ist Gott, von dem er ausgeht. Im heiligen Geist kommt Gott zu uns und bleibt bei uns. Davon handelt dies ganze dritte Buch.

Unter den neueren evangelischen Dogmatikern hat Horst Stephan, darin Schleiermacher folgend, in seiner „Glaubenslehre“ (1920/21) am meisten Ernst gemacht mit der Konzentration der ganzen Darstellung auf den Glaubensbegriff. Sein erster Teil (43 S.) handelt vom Glauben, der zweite (140 S.) gibt die eigentliche Glaubenserkenntnis, der dritte (108 S.) die daraus folgenden Glaubensgedanken einer evangelischen Weltanschauung. Wir werden ähnlich wie er Glaubenslehren und Glaubensgedanken unterscheiden (siehe § 86).

Paul Jaeger predigt unermüdblich das credo mit dem Dativ. Aber es sieht nur einmal im Bekenntnis in mit dem Akkusativ. In der Sache hat er Recht. So Bekenntnis und Freiheit (1914) S. 27. 70 ff. Vom Sinn des Lebens (1919² 1922) 36. und 37. Brief. Festland (1923) 2 S. 17 ff. Evangelischer Glaube (in dem Sammelwerk: Der Protestantismus der Gegenwart, 1926) S. 583 ff.

Drittes Kapitel

Der heilige Geist als Prediger des Worts und als Schöpfer der Bibel

§ 67. Wort Gottes und Bibel bei Luther

1. Erinnern wir uns zunächst einer Stelle aus Luthers Tischreden (S. 43) und geben sie jetzt erst vollständig wieder:

Wir unterscheiden den Glauben nicht vom heiligen Geiste, welcher ist die Gewißheit selbst im Wort und nicht ohn das Wort, sondern wird gegeben durchs Wort und ohn dasselbe nicht. *)

Hier ist also der heilige Geist so energisch wie möglich mit dem Glauben in Eins gesetzt, mit dem gläubigen Vertrauen, der gläubigen Gewißheit; aber zugleich so energisch wie möglich Geist und Glauben gebunden an das Wort. Nur im Wort, durch das Wort, und nicht ohne das Wort oder außer dem Wort ist der Glaube, ist der heilige Geist da.

Zu Geist und Glauben tritt ein Drittes, das Wort. Es ist das Mittel, medium, wodurch der Geist den Glauben schafft. Wie soll der heilige Geist zu seinem Werk nicht Werkzeug haben?

Dieses Gnadenmittel „Wort“ ist der evangelischen Gemeinde bis heute über alles Andre vertraut. Das findet vielleicht seinen Ausdruck noch nicht so sehr in dem Lutherischen:

Das Wort sie sollen lassen stahn ...

als in dem Binzendorfschen:

Herr, dein Wort, die edle Gabe,
diesen Schatz erhalte mir;
denn ich zieh es aller Habe
und dem größten Reichthum für.
Wenn dein Wort nicht mehr soll gelten,
worauf soll der Glaube ruhn?
Mir ist's nicht um tausend Welten,
aber um dein Wort zu tun.

*) So nach Aurifaber. Nach Matthesius: Spiritus Sanctus quid? Non distinguimus Spiritum Sanctum a fide nec e contra, qui est ipsissima certitudo in verbo et non sine verbo, sed per verbum contingit et non extra verbum. WA LN 3, 98. GA 58, 375.

Verwandte Klänge des Bekennens und Flehens gehen stetig durch die vier Jahrhunderte und sind wenigstens zu einem geringen Teil in unsern Gesangbüchern zu sonntäglichem und häuslichem Gebrauch aufgehoben.

Luther hat es erfahren, daß die rechte Gotteserkenntnis und Glaubensgewißheit durchs Wort kommt. Es war die Bibelstelle Habak. 2, 4 (Röm. 1, 17), die in seine Seele hineinleuchtete und die große innere Wendung bei ihm zustandebrachte, als er sie richtig verstand. Er ging irre, geriet in Verzweiflung, verlor seinen Gott: „bis er endlich durch des heiligen Geistes Erleuchtung die Stelle sorgfältiger durchprüfte“ — da auf einmal „fühlte er sich wie neu geboren und ging durchs offene Tor geradezu ins Paradies ein“ *).

2. Diese Erfahrung hat also Luther an einem Bibelwort gemacht. Und so meint er oft genug, wenn er vom Worte spricht, die Bibel oder ein Wort in der Bibel. Aber wir müssen uns darüber von vorn herein klar sein, daß es sich dennoch bei ihm keineswegs allein oder auch nur in erster Linie um das geschriebene oder gedruckte Wort der heiligen Schrift handelt, wenn er vom Worte als dem alleinigen Werkzeug des heiligen Geistes redet, sondern daß die Bibel ihm nur eine Erscheinungsform dieses Wortes ist, wenn auch eine noch so wichtige und ausschlaggebende. Das Wort, das er in erster Linie meinte, war das gepredigte (und, wills Gott, vom Prediger geglaubte) Wort.

Luther besaß eine ganz naive Hochschätzung des gesprochenen Wortes überhaupt, der mündlichen Rede. Wir haben sie heute nicht mehr, jedenfalls hatte sie Faust nicht, als er Joh. 1, 1 lieber übersetzte: „Im Anfang war die Tat.“ So weiß Luther von Gott gar nichts Lieberes und Besseres zu sagen, als daß Gott redet. Er redet aber durch den Mund seiner Boten: „So kommt der Glaube aus der Predigt, die Predigt aber durch das Wort Gottes“ Röm. 10, 17. Das Allererste mußte — mit Herder zu reden — eine „Lehrstimme Gottes“ sein zu auserwählten Menschen, zu den Propheten, zu Christus: „Den sollt ihr hören“ (Mark. 9, 7 und Parallelen). Hören — und die Botschaft weiter geben.

Was Luther unter dem „Worte“ genau genommen versteht, das ist jene

gute M ä h r e u n d G e s c h r e i, in alle Welt erschollen durch die Apostel von einem rechten David, der mit der Sünde, Tod und Teufel gestritten

*) Donec tandem illustrante Spiritu sancto locum Abacuc diligentius expenderem. WA 43, 537. EA ex. opp. 7, 74. Vgl. EA opp. var. arg. 1, 23: Hic me prorsus renatum esse sensi et apertis portis in ipsam paradisi in- trasse. Er hätte hinzufügen können wie anderswo: expertus loquor „ich rede aus Erfahrung“.

und überwunden hab' und damit alle die, so in Sünden gefangen, mit dem Tod geplagt, vom Teufel überwältiget gewesen, ohn ihr Verdienst erlöset, rechtfertigt, lebendig und selig gemacht hat und damit zu Friede gestellet und Gott wieder heimbracht. *)

Eine frohe Botschaft also von ganz bestimmtem Inhalt. Denn wenn Gott redet, da sagt er etwas, da macht er etwas offenbar; und eben die Botschaft dieses Inhalts geben seine Boten weiter. Es gibt nichts Kostbareres als dieses „Wort“, es ist das Eine Notwendige:

Eins und das ganz allein ist not zum Leben, zur Gerechtigkeit und zur christlichen Freiheit: das ist das hochheilige Wort Gottes, das Evangelium Christi. **)

Die beste Quelle, es zu erlangen, ist natürlich Christus. Der hat ja doch eben gepredigt, Worte der Verheißung und Vergebung gesprochen: die sind wichtiger und wertvoller als seine Taten (weil eben Wort, Rede ein besserer Offenbarer ist als Tun):

Denn wo ich je der eines mangeln sollte, der Werke oder der Predigt Christi, so wollte ich lieber der Werke denn seiner Predigt mangeln. Denn die Werke helfen mir nichts ***) , aber seine Worte, die geben das Leben, wie er selbst sagt †). Weil nu Johannes gar wenig Werk' von Christo, aber gar viel seiner Predigt schreibt, wiederum die andern drei Evangelisten viel seiner Werk', wenig seiner Wort' beschreiben, ist Johannis Evangelion das einige, zarte, rechte Hauptevangelion und den andern dreien weit, weit fürzuziehen und höher zu heben. Also auch Sanct Paulus' und Petrus' Episteln weit über die drei Evangelia Matthäi, Marci und Lucä fürgehen ††).

Aus diesem Grunde schätzt Luther auch den Psalter ganz besonders:

Über das alles ist des Psalters edle Tugend und Art, daß andre Bücher wohl viel von Werken der Heiligen rumpeln †††), aber gar wenig von ihren Worten sagen. Da ist der Psalter ein Ausbund . . . daß er nicht allein die Werke der Heiligen erzählt, sondern auch ihre Worte, wie sie mit Gott geredet und gebetet haben und noch reden und beten . . .

Es ist ja ein stummer Mensch gegen einem redenden schier als ein halbtoter Mensch zu achten (!). Und kein kräftigeres noch edleres Werk am Menschen ist denn Reden (!), fintemal der Mensch durchs Reden von

*) Vorrede zum Neuen Testament (1522). EA 63, 109. Braunschw. A. 7, 10.

**) WA 7, 50. EA opp. var. arg. 4, 221.

***) Die Wundertaten Jesu sind gemeint. Daß er Kranke geheilt hat, heißt mich noch nicht. Unwillkürlich fällt einem Lessing ein: Wunder — „wenn nur Andre sie wollen erlebt und geprüft haben, dann sind es für mich nicht Beweise des Geistes und der Kraft.“ Hempelsche Ausg. 16, 11. Die historische Tatsache (mit Lessing) „in allen Ehren“, aber (nun wieder mit Luther zu denken) die inhaltreiche Rede hat vor ihr ein Bleibendes, hat Gegenwarts- und Ewigkeitswert voraus.

†) Joh. 6, 63. 8, 51.

††) Vorrede zum Neuen Testament. EA 63, 115. Braunschw. A. 7, 13.

†††) Lärm machen.

andern Tieren am meisten geschieden wird, mehr denn durch die Gestalt oder andere Werke . . . *).

Da siehst du allen Heiligen ins Herz . . .

Daher kommts auch, daß der Psalter aller Heiligen Büchlein ist und ein Jeglicher, in welcherlei Sache er ist, Psalmen und Worte darinnen findet, die sich auf seine Sache reimen und ihm ebenso sind, als wären sie allein um seinetwillen also gesetzt . . . **).

Luther denkt dabei gar nicht an den Buchstaben, er denkt nicht an Schrift und Druck, er denkt nicht an das Bibelbuch: die Psalmen leben ihm, sie predigen ihm, beten und singen vor ihm. Ausdrücklich bekennt er, daß er vom Schreiben nicht viel hält und freut sich, daß Christus nichts, die Apostel wenig geschrieben haben. So in der Kirchenpostille. Da predigt er von dem Stern zu Bethlehem. Den deutet er auf „das neue Licht“, das Evangelium „mündlich und öffentlich gepredigt“. Er unterscheidet „die Schrift“ = „Worte in Buchstaben verfasst“, und die „Stimme“ = „Worte durch den Mund ausgerufen“. Die Schrift (Alten Testaments) wird verstanden, wenn der Stern, die neutestamentliche Verkündigung, aufgeht:

Denn im neuen Testament (im neuen Bunde) soll die Predigt mündlich, mit lebendiger Stimme, öffentlich geschehen und das herfürbringen in der Sprach' und Gehör, das zuvor in den Buchstaben und heimlichem Gesicht verborgen ist. Sientemal das neue Testament nichts anders ist denn ein Aufkun und Offenbarung des alten . . .

Darum hat auch Christus selbst seine Lehre nicht geschrieben, wie Moses die seine, sondern hat sie mündlich getan, auch mündlich befohlen zu tun und keinen Bescheid gegeben, sie zu schreiben. Item, die Apostel haben auch wenig geschrieben, dazu sie nicht alle.

Darum ist's gar nicht neutestamentlich, Bücher schreiben von christlicher Lehre, sondern es sollten ohn' Bücher an allen Orten sein gute, gelehrte, geistliche, fleißige Prediger, die das lebendige Wort aus der alten Schrift zögen und ohn Unterlaß dem Volk fürbläuten, wie die Apostel getan haben. Denn ehe sie schrieben, hatten sie zuvor die Leute mit Leiblicher Stimme bepredigt und bekehrt, welches auch war ihr eigentlich apostolisch und neutestamentlich Werk . . . ***).

Wie das für Luther nicht nur Einfälle waren, sondern wie darin sein Verständnis des Wortes pulsiert, dafür haben wir ein urkundliches bekenntnismäßiges Zeugnis am achten der Marburger Artikel (1529):

Zum Achten (glauben und halten wir), daß der heilige Geist — ordentlich zu reden — niemand solchen Glauben und solche Gabe gibt, ohn vorhergehende Predigt oder mündlich Wort oder Evangelion Christi, sondern durch und mit solchem mündlichen Wort wirkt er und schafft den Glauben, wo und in welchem er will. Röm. 10 †).

*) Ist nicht in der Tat die Sprache des Menschen vornehmeres Gut? Man muß Herder hören, wie er darüber in ständige Begeisterung gerät.

**) Vorrede (1528) EA 63, 28 ff. BrA 7, 6 ff.

***) EA 10, 387 f. †) WA 30 III, 164 f. EA 65, 89 f.

Wenn das nicht seltsam ist: Sieben Jahre, nachdem Luther das Neue Testament deutsch hatte drucken lassen. Und das steht denn nun auch ganz deutlich ein Jahr später in der Augsburgerischen Konfession, Artikel 5:

Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament*) gegeben, dadurch er, als durch Mittel, den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wenn er will, in denen, so das Evangelium hören, wirket, welches da lehret, daß wir durch Christus' Verdienst, nicht durch unser Verdienst einen gnädigen Gott haben, so wir solches gläuben. Und werden verdammt die Wiedertäufer und Andere, so lehren, daß wir ohn' das Leibliche Wort**) des Evangelii den heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk erlangen.

Von der Bibel ist da nicht die Rede. Überhaupt in der ganzen Augsburgerischen Konfession nicht***). Es handelt sich um mündliche heilige Überlieferung.

Luther sieht also die Sache so.

Gott hat geredet. Zu etlichen Auserwählten. Christus, Apostel, Moses und die Propheten (Hebr. 1, 1f.). Eine Botschaft ganz bestimmten Inhalts hat er ihnen gegeben. Es kommt alles darauf an, daß diese im Glauben ergriffen, festgehalten und weitergegeben wird. Aus Glauben zu Glauben (Röm. 1, 17). Als schriftliche Beigabe dafür genügte eigentlich das Alte Testament. Da steht schon alles drin. Und es gehört wesentlich zum Inhalt und Wert der neutestamentlichen Botschaft, daß der wahre Sinn dieser alten heiligen Schrift durch sie erschlossen wird. Luther hat seine Vorlesungen am längsten und liebsten über Schriften des Alten Testaments gehalten: Psalter und Genesis. Aber am Buchstaben des Alten Testaments lag ihm nichts. Es lag ihm allein an dem neuen Licht, das in Christus aufgegangen ist und nun die alte Schrift mit neuem Verstand durchleuchtet. Es lag ihm Alles an der Predigt, durch Christus geschehen und durch die Apostel, die heute noch gepredigt wird und gepredigt werden muß, weil sie die alleinige Voraussetzung ist für den Glauben, der die Menschen gerecht und selig macht. Daß solche Predigt heute noch im Schwange geht und solchen Dienst tut, das macht der heilige Geist.

3. Es war notwendig, das alles so ausführlich darzulegen. Denn in der Gemeinde, und auch in der Vorstellung der Gebildeten lebt

*) Deutlicher im lateinischen Text: ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Auf den Dienst, den persönlichen, mündlichen fällt damit der ganze Nachdruck.

**) sine verbo externo.

***) Und in der Apologie (1591) nur ganz vorübergehend. Bei J. L. Müller S. 87, 5. 91, 29. 107, 107. (Praef. 74, 9.)

Luther vielmehr als der Mann des „Es stehet geschrieben!“ Fast alle Denkmäler zeigen ihn mit der Faust auf dem Bibelbuch. Und das gehört herkömmlich zu dem elementaren Verständnis seiner Reformation, daß er an Stelle der doppelten katholischen Erkenntnisquelle „Schrift und Tradition“ die alleinige Geltung der „Schrift“ behauptet und durchgesetzt habe. Neben dem sogenannten Materialprinzip des Protestantismus (Rechtfertigung aus dem Glauben) das sogenannte Formalprinzip (eben das Schriftprinzip): Niemand zweifelt, daß das so Luthers Meinung gewesen sei. Ihm verdanken wir — so sagen die, die das verurteilen — nach Entthronung des lebendigen Papstes in Rom den „papiernen Papst“ *).

War nicht in der Tat Luther Bibeltheologe durch und durch? Wenn er die mündliche Verkündigung von Christus und seiner Botschaft so entschieden allem Geschriebenen und Gedruckten vorzog, weshalb hat er denn die Bibel übersetzt und drucken lassen?

Hören wir zunächst, wie er an jener Stelle der Kirchenpostille, wo er das Los der „Stimme“ gegenüber der „Schrift“ in so kräftigen Tönen singt, dann doch den Weg findet zu einer relativen Schätzung auch der Schrift:

Daß man aber hat müssen Bücher schreiben, ist schon ein großer Abbruch und ein Gebrechen des Geistes, daß es die Not erzwungen hat und nicht die Art ist des neuen Testaments **. Denn da an Statt der frommen Prediger aufstundn Kezer, falsche Lehrer und mancherlei Irthum, die den Schafen Christi Gift zur Weide gaben, da mußte man das Beste versuchen, das zu tun und not war, auf daß doch etliche Schafe vor den Wölfen errettet würden: da fing man an zu schreiben und ***) doch durch Schrift, so viel es möglich war, die Schäflein Christi in die Schrift zu führen und damit zu verschaffen, daß doch die Schafe sich selbst weiden möchten und vor den Wölfen bewahren, wo ihre Hirten nicht weiden oder zu Wölfen werden wollten.

Darum spricht auch St. Lukas in seiner Vorrede, daß er bewegt sei, sein Evangelium zu schreiben um Etlicher willen, die sich vermessen hatten Christi Geschicht' zu schreiben; ohn' Zweifel, daß er gesehen hat, wie sie nicht recht damit sind umgangen. So gehen auch alle Episteln St. Pauli dahin, daß er nur bewahre, was er zuvor gelehret hat, und wird ohn' Zweifel viel reichlicher gepredigt haben, denn er geschrieben hat.

Also Ersatz! Ersatz für das viel bessere mündlich gepredigte Wort ist die Bibel. Um der notwendigen Polemik willen, des Kampfes

*) Eine schon von den Täufern gegen Luther geführte Rede.

**) Des neuen Bundes, der neuen Offenbarung. So kann Luther reden von dem Werke des heiligen Geistes, dem geschriebenen „Neuen Testament“ —: Abbruch und Gebrechen des Geistes, Zeichen und Folge eines Abflauens der ersten Begeisterung, eines Aufkommens von Irrlehre. Daß die Schriften Neuen Testaments geschrieben wurden, beruhte auf geschichtlich-zufälligen Ursachen!

***) Sollte wohl heißen: „um“. Das Weitere: um doch durch Schrift (Neuen Testaments) in die Schrift (Alten Testaments, d. i. die ursprüngliche) einzuführen!

für die mündlich verkündigte Wahrheit gegen Entstellung und Widerspruch.

Aber freilich, so nun etwas Unentbehrliches und Unvergleichliches, diese Bibel! Luther fährt fort:

Und wenn Wünschen hülfе, wäre kein Besseres zu wünschen, denn daß schlecht (schlechtlin) alle Bücher abgetan wären und nichts bliebe bei aller Welt, zuvor bei den Christen, denn die bloße lautere Schrift oder Biblia. Es ist mehr denn übrig drinnen allerlei Kunst und Lehre, die einem Menschen nutz und not ist zu wissen; aber das Wünschen ist nu umsonst — wollt' Gott, es wären doch gute Bücher neben der Schrift*).

Hierzu möchte man nun fast Amen! sagen.

Eigentlich genügte ja für Luther das Alte Testament, dabei bleibt es. In einer Osterpredigt spricht Luther über Luk. 24, 27. Wie mag Christus den Moses ausgelegt haben! Wie haben schon die Propheten ihn verstanden, wie nun erst recht die Apostel, „die albernen Fischer“! Einzigh durch den heiligen Geist:

Wenn der heilige Geist dazu kommt, predigt und offenbaret denen, die da mit einfältigem Herzen daran gläuben und dabei bleiben — da fähет es an zu schmecken und gibt Saft und Kraft, daß man muß sagen: Das tut's! Das möcht' das Herz erleuchten und ein Feuer darin anzünden!**)

Diesen heiligen Geist samt seiner Offenbarung, so daß er eigentlich außer dem Alten Testament weiter keine heilige Schrift brauchte, weil er der richtigen Deutung mächtig ist, hat jeder Christ:

Also wollt ich Mosen, den Psalter, den Esaiam und auch denselben Geist nehmen und ja so gut Neu Testament machen, als die Apostel geschrieben. Aber weil wir den Geist so reich und gewaltig nicht haben, müssen wir von ihnen lernen und aus ihren Brunnlein trinken***).

Das hat denn nun also Luther redlich getan und uns durch seine deutsche Bibel, zuerst Neuen Testaments, denselben Trunk gereicht.

Er hat aber gleichzeitig durch sein Verhalten der Bibel eine unvergleichliche, einzige Autorität verliehen, der gegenüber alle lebendige Überlieferung und Predigt verblaßt. Freilich in Situationen, wo es auf den Kampf gegen Widerstände ankam, die sich dem rechtichaffenen Lauf der mündlichen, persönlichen Verkündigung entgegenstellten. Wir denken an Worms und Marburg.

Zu Worms, am 18. April, spricht er die ehernen Worte:

Es sei denn, daß ich durch Zeugnisse der heiligen Schrift oder durch helle Gründe überwunden werde, so bin ich überwunden durch die von mir angeführten Schriften und mein Gewissen, gefangen in Gottes Wort... †)

*) EL² 10, 388 f. Kirchenpostille.

**) EL² 11, 273. Kirchenpostille.

***) Ebenda S. 274.

†) WA 7, 876 f.

Diese mündlich in aufregender Stunde verlautete Rede ist natürlich nicht stenographisch getreu überliefert. Aber die gesperrten Worte stehen fest. Man lasse sich nicht durch „die hellen Gründe“ imponieren zu Ungunsten der „Zeugnisse heiliger Schrift“. Die einzig hellen Gründe, auf die Luther in seiner Situation zu hören entschlossen ist, sind eben Zeugnisse aus der heiligen Schrift. Aber eben ganz helle, klare, eindeutige*). Wie denn Luther in seinem Briefe an Kaiser Karl V., auf der Heimfahrt von Worms am 28. April geschrieben, womit er sich von dem kaiserlichen Herrn verabschiedet, immer wieder die *clarae et apertae sacrae scripturae* betont, durch die er seine Meinung in seinen Büchern begründet habe, und daß er nur durch *literae et evangelicae et propheticae* widerlegt werden könne: anders könne er nicht widerrufen, er würde sonst *verbum Dei negare* „das Wort Gottes verleugnen“. Er stützt seine (sozusagen kirchenrechtliche) Berufung auf die Ausschlag gebende Autorität der Bibel durch ein Zitat aus Augustin: *Maiores est huius scripturae autoritas quam totius humani ingenii capacitas* „Größer ist das Ansehen dieser Schrift als die Fassungskraft aller menschlichen Vernunft“**).

Nun ist diese Berufung auf das Bibelwort also gewiß nicht etwas Neues, das Luther aufgebracht hätte. Aber die Ausschließlichkeit, mit der er diese Autorität allein gelten läßt und damit jede andre Autorität, auch die des Papstes, der Konzilien und irgendwelcher kirchlichen Überlieferung ablehnt, die ist neu.

Diese Ausschließlichkeit ist eine Frucht des Kampfes.

Mit der Predigt des „Worts“ war in solcher Lage nichts zu machen. Es mußte ein Schiedsrichter dasein, zu dem man flüchten konnte. Das war die Schrift.

Die buchstäblich, eindeutig verstandene. Denn das kam nun damals hinzu, daß Luther gerade in jener Zeit gegenüber der herrschenden Willkür allegorischer Auslegung (wovon alsbald) die Wohltat und den Ernst einsinnigen Bibelverständnisses erfuhr:

Una est et simplicissima eius facies. (Ein Gesicht nur und ein ganz schlichtes hat die Wahrheit Christi.)

Et ut dicam, quod res est: Non tibi permitto, ut scripturae plures quam unum sensum tribuas. (Und um zu sagen, was die Sache ist: ich gestatte dir nicht, der Schrift mehr als einen Sinn beizulegen***).

Mit dieser Waffe in der Hand, der einsinnig und eindeutig verstandenen Bibel, trat Luther, als er von der Wartburg kam, unter die Schwärmer.

*) Es ist Hendiadyoin: zwei Ausdrücke für Einen Begriff.

**) Fei de Wette 1, 590 ff., bei Enders 3, 131 ff.

***) Ad librum Mag. . . Catharini . . . März 1521! WA 7, 710 f.

Die Zwifchauer fagten: Hätte Gott die Menfchen wollen durch Schrift gelehret haben, fo hätte er uns vom Himmel herab eine Bibel gefandt. Und Karlftadt war mit ihnen darin einig: daß die religiöfe Erneuerung nicht durch das Wort dem Gläubigen vermittelt werde, fondern fich in der Form eines rein feelifchen Prozeffes, in myftifchen Kategorien vollziehe“ *).

Diefem Karlftadt ruft Luther inmitten furchtbarer Polemik (ichon geht es uns Abendmahl) zu:

Das Wort, das Wort, das Wort — hörft du Lügengeift auch? — das Wort tut's.

Denn ob Chriftus taufendmal für uns gegeben und gekreuzigt würde, wäre es alles umfonft, wenn nicht das Wort Gottes käme und teilte es aus und ſchenkte mirs und ſpräche: Das foll dein ſein, nimm hin und habe dir's! **)

Ja, welches „Wort“ iſt nun das? Das Bibelwort und die Bibel? Oder das gepredigte, verkündete Wort?

Denn es handelt ſich — um die Einſetzungsworte des Abendmahls: „Nehmet hin und eſſet.“ Also gewiß um ein Wort, welches das Predigtamt, das ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta, zu verkündigen niemals müde geworden iſt. In dieſer Verkündigung und Darbietung an den Einzelnen findet Luther auch Karlftadt gegenüber die unentbehrliche Wohltat eben des „Wortes“:

Will ich nu meine Sünde vergeben haben, ſo muß ich nicht zum Kreuze laufen, denn da finde ich ſie (die Vergebung) noch nicht ausgeteilt; ich muß mich auch nicht zum Gedächtnis und Erkenntnis halten des Leidens Chriſti . . . denn da finde ich ſie auch nicht; ſondern zum Sacrament oder ***) Evangelio, da finde ich das Wort, das mir ſolche erworbene Vergebung am Kreuz austeilt, ſchenkt, darbeut und gibt. Darum hat der Luther recht gelehret, daß, wer ein böſes Gewiſſen hat von Sünden, der ſolle zum Sacrament gehen und Troſt holen, nicht am Brot und Wein, nicht am Leibe und Blut Chriſti, ſondern am Wort, das im Sacrament mir den Leib und Blut Chriſti, als für mich gegeben und vergoffen, darbeut, ſchenkt und gibt. Iſt das nicht klar genug? †)

Gewiß iſt klar, daß es ſich einmal um die bei der Abendmahlsfeier von dem amtierenden Pfarrer geſprochenen Einſetzungsworte handelt. Also um heute verkündetes Wort. Aber daß das doch zugleich in der andauernden Wiederholung einer Bibelſtelle beſteht, auf die es offenbar als ſolche ankommt. Und zwar um ſo

*) Hermann Barge, Andreas Bodenstein von Karlſtadt (1905) I, 403f. Wenn Karlſtadt am 4. 2. 22 brieflich ſchreibt: „Mich ſoll auch, Gott will, kein Tod vom Grunde der Schrift abbringen“ — ſo kommt das innerhalb der akuten Gegenſätze von damals nicht zur Geltung.

**) WA 18, 202f. EA 29, 284. BrA 9, 168.

***) „Oder“ erſetzt hier ein Gleichheitszeichen: vom Evangelium im Sacrament, von den Einſetzungsworten iſt die Rede.

†) WA 18, 203f. EA 29, 286. BrA 9, 170.

mehr, als das Interesse an dem amtierenden Pfarrer, dem minister, grundsätzlich zurücktrat hinter seiner Handlung. Das verkündete Wort brauchte nicht vom Verkünder geglaubt zu werden, um seinen Segen zu wirken. Hatte schon die alte Kirche darauf allen Wert gelegt, daß die Gnadengeschenke der Sakramente unabhängig von der persönlichen Würdigkeit des Priesters den Kirchengliedern zu Teil würden, weil nur so eine Sicherheit des Heils in der Kirche garantiert war, so übernahm diese Zuversicht auch die evangelische Kirche Lutherischen Anteils. Wie denn die Augsburgische Konfession im 8. Artikel lehrt:

Die Sakramente sind gleichwohl kräftig, ob schon die Priester, dadurch sie gereicht werden, nicht fromm sind ... Verhalben werden die Donatisten und alle Andern verdammt, so anders halten.

Das verkündete Wort verlor aber jedenfalls an seinem Reize, wenn es nicht zugleich das (vom Verkünder) geglaubte war. Das subjektive Moment litt schwer unter dieser Feststellung, daß es darauf letztlich nicht ankomme; zur Entschädigung dafür gewann das objektive. Der Priester kann irren, die Bibel nicht. Sei der Prediger und Sakramentespender noch so gottlos, Gottes Wort, wenn es nur von ihm ausgesprochen wird, bleibt lebendig und kräftig.

So handelt es sich für Luther beim Marburger Religionsgespräch schon nicht mehr bloß um beweiskräftige Bibelstellen, sondern um das Eine Fundament des Glaubens, wenn er die Unantastbarkeit der Einsetzungsworte vertritt. Diese Worte sind das Hauptstück im Sakrament. An ihnen darf nicht gerüttelt werden. Und ihr Sinn kann nur Einer sein. Es ist der Sinn, der ihm aus seinem Schriftstudium und seiner persönlichen Sakramentserfahrung heraus erwachsen war. „Es stehet geschrieben.“ Er hob die Sammetdecke vom Tisch, und zeigte Zwingli den Spruch, mit Kreide geschrieben: „Das ist mein Leib“ und sagte: „Alhie steht unsre Schrift.“ *)

Um die Kraft der Worte handelt es sich. Menschenwort ist nur ein Laut, eine Stimme ... Wenn aber Gott sagt: „Nehmet, tut, sprecht diese Worte“, da geschieht es. Er selber hat gesprochen, und es geschah also.

Es kommt nicht darauf an, ob der, der in seinem Namen redet, gläubig oder ungläubig ist. Auch wenn Petrus kam und wollte die Wesse halten, weiß ich, ob er glaubt oder nicht? Genug, daß er in der Christenheit das Sakrament vollzieht. Hier gründet Gott sein Sakrament nicht auf unsre Heiligkeit, sondern auf sein Wort. **)

Dabei macht es für Luther nichts aus, daß der andre Teil sich ebenso auf das Wort beruft. Die Schweizer sind nicht weniger eifrig,

*) WA 30 III, 147 (Ostander).

**) Ebenda S. 125 f. (Hebio).

für ihre Meinung den Schriftbeweis zu führen. Ja man hat den Eindruck, daß sie sich mehr Mühe geben, ihre Auslegung der Einsetzungsworte durch andre Bibelstellen zu erläutern und zu erhärten. Luther ist der Eigensinnigere. Aber ihm gehört eben das Abendmahlswort Jesu zu den klaren, einsinnigen und eindeutigen Gottesworten. Daß man auch über wichtige Bibelsprüche unter frommen und gelehrten Christen verschiedener Meinung sein könne, daß dann nicht Mangel an Glaube oder an Redlichkeit daran schuld sein müsse, sondern die Natur des Schriftwortes selbst, das sah er nicht. Geschweige daß er zeitlebens noch für sich die Folgerungen daraus gezogen hätte. Und so hat im Gegenteil dieses Sichversteifen auf den Wortlaut der Einsetzungsworte zur Folge gehabt, daß das hartnäckige Pochen auf den Buchstaben der Bibel als eigentlich Lutherisch galt. Nicht das verkündete, sondern das geschriebene und gedruckte, in der Bibel zu lesende Wort war das Wort Gottes. Und hinter dem Worte trat der Geist, hinter dem Arbeitszeug der schöpferische Arbeiter zurück*).

So, vom geschriebenen Wort ist es gemeint, wenn in den Schmalkaldischen Artikeln gesagt wird:

Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen und sonst Niemand, auch kein Engel.**)

4. Luther hat gleichwohl für seine Person, und auch vor der Gemeinde, eine ungemein freie Stellung zur Bibel innegehalten. So sehr, daß heute nicht eine einzige Bibelgesellschaft es wagt, uns die Lutherbibel zu drucken, wie sie einst ausah: mit ihren Einleitungen und Handbemerktungen. Denn diese Beigaben, ohne die Luther seine Verdeutschung nicht an die Öffentlichkeit gab, sind es gerade, die einer heutigen Bibelgläubigkeit, die über das „Es steht geschrieben“ nicht hinausschaut, den größten Anstoß geben müssen.

Luther übt da ganz ungeniert Kritik ebenso an Einzelschriften wie an deren Sammlung im Kanon. Und zwar wendet er dabei zwei Maßstäbe an. Einmal den, daß die biblischen Schriften ihrem

*) Bloß als eine Entgleisung kann man es ansehen, wenn Luther in der Schrift De servo arbitrio den Unterschied zwischen Deus praedicatus (dem gepredigten Gott) und dem absconditus (dem verborgenen), zwischen verbum Dei (Wort Gottes) und Deus ipse (Gott selber) nicht nur macht — dazu hat er das Recht — sondern nun auch vom Deus ipse und absconditus etwas auszusagen unternimmt. WA 18, 685. EA 7, 222. BrA 10, 344 (verdeutschte).

**) Regulam aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem. Art. 2, bei Müller 303, 15. Dabei treten gerade die Schmalkaldischen Artikel (Teil 3 Art. 8) für das äußerliche Wort leidenschaftlich ein, wider den Enthusiasmus: für „Schrift oder mündliche Wort“. Müller 321, 3 ff.

Inhalt nach nicht gleichwertig seien. Hier triumphiert wieder jenes Verständnis des Wortes Gottes, wonach es nichts Andres ist als eine frohe Botschaft mit ganz bestimmtem Inhalt. Sodann, zweitens, legt Luther den Maßstab historischer Kritik an.

Was das Erste anlangt, so beurteilt Luther die biblischen Schriften darnach, ob sie „Christum predigen und treiben“:

Was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenn es gleich St. Petrus oder Paulus lehrte. Wiederum was Christum prediget, das wäre apostolisch, wemms gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes tät. *)

Ev. Joh., 1. Joh., Pauli Episteln, sonderlich Röm., Gal., Eph. und 1. Petr.:

das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und alles lehren, das dir zu wissen not und selig ist, ob du schon kein andres Buch noch Lehre siehst noch hörst. Darum ist St. Jakobs Epistel eine recht strohene Epistel gegen sie, denn sie doch keine evangelische Art an sich hat. **)

Zeitbens ist Luther auf den Jakobusbrief schlecht zu sprechen. Sein Stil entbehrt ihm der apostolischen Würde ***) , des apostolischen Geistes †). So in gelehrten Schriften. Wichtiger ist für uns, daß er das der Gemeinde auch von der Kanzel sagt. So die Kirchenpostille, mitten in der Predigt:

Jakobus und Judas, welche Viele meinen sind nicht der Apostel Schrift. ††)

Um dieselbe Zeit, 1523, predigt er über den ersten Petrusbrief. Er stellt die Forderung auf, wenn man „das Evangelium“ predigen wolle, müsse dabei auch von der Auferstehung die Rede sein:

Wer das nicht predigt, der ist kein Apostel. Darum kann man wohl spüren, daß die Epistel Jakob i keine rechte apostolische Epistel sei . . . †††)

Endlich 1543 in einem Zusatz zur Kirchenpostille wendet sich Luther gegen die Einstellung von Stücken aus Jakobus in die Perikopenreihe nach Ostern, aus dem soeben erwähnten Grunde. Nur Jak. 1, 16 — 21 auf den 4. Sonntag nach Ostern will er „lassen mitlaufen“:

Wiewohl die Epistel nicht von einem Apostel geschrieben noch allenthalben der rechten apostolischen Art und Schlags und der reinen Lehre ganz gemäß ist. §)

*) EA 63, 157. BrA 7, 21. („noch“ hier = dennoch.)

**) EA 63, 115. BrA 7, 13.

***) WA 2, 425. EA v. a. 3, 278: *Stilus . . . longe est infra apostolicam maiestatem. Resolutiones . . . Lipsiae . . .*; 1519.

†) WA 6, 568. EA v. a. 5, 111: *hanc epistolam non esse apostoli Jacobi nec apostolico spiritu dignam multi (Erasmus u. A.) valde probabiliter asserunt. De captivitate babylonica 1520.*

††) EA ² 10, 388.

†††) WA 12, 268. EA 51, 337.

§) EA ² 8, 276f.

Redet man so von einem inspirierten Bibelbuch?

Der Judasbrief fährt auch nicht gut. Eine unnütze Schrift schien er ihm früher, nun dünkt er ihn dem Papst zu Liebe geschrieben *). Ist das ein Scherz, so beweist es doch wenig Ehrfurcht!

Aber nun gar die Offenbarung Johannis. Es ist wirklich so, daß Luther in der Vorrede zur Septemberbibel von 1522 — also in dem Augenblick, wo er zum ersten Mal sein deutsches Neues Testament der Gemeinde in die Hand gibt! — von sich bekennt:

Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken . . . daß ichs fast gleich achte dem 4. Buch Esras und allerdinge nicht spüre, daß es von dem heiligen Geiste gestellet sei. **)

Um dieses Urteil ganz zu würdigen, muß man wissen, daß Luther über das 4. Buch Esra einmal (Anno 1533) sagt: „Das dritte Buch Esdrae werfe ich in die Elbe.“ (Er verwechselt es dabei mit dem vierten.) Unter den Gründen des verwerfenden Urteils über Offenb. Joh. ist der letzte:

Mir ist die Ursache genug, daß ich sein nicht hoch achte, daß Christus darin weder gelehrt noch erkannt wird, welches doch vor allen Dingen ein Apostel zu tun schuldig ist.

So ist Luther im Stande über ein Buch der heiligen Schrift abzusprechen. Woher kam ihm das? Weil er das „Wort Gottes“ anders kannte denn als den Bibelbuchstaben und das Bibelbuch, nämlich als eine ganz bestimmte frohe Botschaft: „Mähre und Geschrei von einem rechten David usw.“ (S. 54 f.). Christus wird geltend gemacht gegen die Bibel! Geglaubtes Wort gegen geschriebenes und gedrucktes! ***)

Vielleicht ist am bemerkenswertesten doch seine Stellung zum Hebräerbrief. Daß er ihn geringer schätzt als die Briefe des Paulus, weil Paulus sein Evangelium nicht von Menschen hatte, sondern von Gott selber (Gal. 1, 1), der Verfasser des Hebräerbriefes aber sich (2, 3) als Aposteljünger ausdrücklich von den Aposteln unterscheidet — das gehört unter den Maßstab, den wir sogleich unter „Zweitens“ charakterisieren werden. Aber in das Innerste der Wortverkündigung und Wortficherheit greift ein, wenn Luther dem Hebräerbrief seine Stellung zur Buße nicht verzeihen kann. Er konstatiert hier nicht nur einen Widerspruch in der Bibel (das wäre historisch gelehrte Kritik), sondern sogar eine Irrlehre. Denn un-

*) WA 7, 755. EA 5, 360: propter solum Papam esse scripta. 1521.

**) EA 63, 169. BrA 7, 23. Man muß die ganze Vorrede lesen! Aber 1527 wurde sie zum letzten Mal mit in die Lutherbibel hinein gedruckt. Luther ersetzte sie 1530 durch eine andere. Über „3. Esdrae“ WA TR 3, 136. EA 62, 129.)

***) WA TR 1, 208. EA 61, 29. Vgl. Leopoldt.

möglich ist es noch christlich, wenn die Möglichkeit einer immer erneuerten Buße bestritten wird; das ist eine Lehre, die wider „das Wort“, das inhaltlich verstandene Wort Gottes verstößt. Man lese:

Ueber das hat sie (die Epistel) einen harten Knoten: daß sie am 6. und 10. Kapitel stracks verneinet die Buße den Sündern, nach der Taufe, und am 12. spricht: Esau habe Buße gesucht und doch nicht funden. Welches, wie es lautet, scheint wider alle Evangelien und Sanct Pauli Episteln zu sein.

Das las Jahrzehnte lang das lutherische Christenvolk, so oft es wollte, in seiner Lutherbibel!

Zweitens aber hat Luther noch einen andern Grund und Maßstab zur Kritik: den einfachen, historischen, wie der Gelehrte ihn handhabt in Erfüllung seiner berufsmäßigen Forschung gegenüber jedweder alten Literatur. Schon bisher sind uns dazwischen Züge solcher Einstellung begegnet. Geben wir einige Belege. Sie betreffen zumeist das Alte Testament, von dem wir ja aber wissen, daß es Luther nicht im mindesten geringer einschätzte als das Neue — beinahe hätte ich gesagt: im Gegenteil. Er fand Christus und das ganze Evangelium drin, nur daß man vom Neuen Testament her den Schlüssel dazu haben muß.

Von der Genesis konnte Niemand höher halten als Luther. Er hat das auch in den Tischreden oft bezeugt. Aber wenn die fünf Bücher Mose nicht von Mose sind — „was tuts?“

Nihil nocet, si qui dicunt Pentateuchum non esse scriptum a Mose; est tamen Mosi. (Schadet Nichts, wenn Etliche sagen, der Pentateuch sei nicht von Moses geschrieben; er ist doch dem Moses. *)

Ein Schüler von ihm in Dänemark, Bischof Palladius, hat Jesajas für den Verfasser der fünf Bücher Moses erklärt.

Wichtig ist Luthers Meinung vom Buche Hiob. Tischreden vom Jahr 1533 (wir übersetzen):

Hiob hat nicht also geredet, wie hier geschrieben steht, sondern diese Gedanken hat er gehabt. Es redt sich nit so **) in Anfechtung. Aber die Sache hat stattgehabt; es ist wie die Fabel eines Dramas (argumentum fabulae), die ein Schriftsteller wie Terentius aufgenommen und die Personen und Empfindungen hinzugeichtet hat (addidit personas et affectus). Er wollte ein Beispiel der Geduld zeichnen. Möglich, daß es wohl Salomo selbst gemacht hat; die Sprache ist seiner nicht gar unähnlich. Die Historie war alt und verbreitet zur Zeit Salomos; er übernahm, sie zu schreiben, wie wenn ich heute die Geschichte von Joseph oder von Rebekka schreiben würde. Der hebräische Dichter, wer immer es gewesen ist, hat jene Anfechtungen geschaut und geschildert, wie Vergil

*) Sofern diese Bücher von Moses handeln, Moses in ihnen austritt und spricht. WA Tr 3, 23. CA 57, 35. 1532.

**) Diese fünf Wörter sind deutsch überlesert.

den Aeneas beschrieb und führet ihn durch alle Meere und Herbergen, macht einen Politikus und Kriegsmann aus ihm. Offenbar war es ein großer Theologe, wer immer den „Hiob“ geschrieben hat.*)

Man denke: Hiob eine Dichtung, den Komödien des Terenz vergleichbar. Das ist offensichtlich ein profanes Urteil, nicht von einem frommen Begriff des wesentlichen Gottesworts aus, sondern ein Urteil der wissenschaftlichen Bildung und des Geschmacks. Die kirchliche und gelehrte Tradition schrieb das „Buch Hiob“ dem Moses als Verfasser zu. Luther macht es — sichtlich um seiner Sprache willen, also aus philologischen Gründen — vierhundert Jahre jünger.

Es tut kaum not, weiter anzuführen, wie Luther den Prediger Salomonis kritisiert, seine Abneigung gegen das Buch Esther bekennt:

Ich bin dem Buch**) und Esther so feind, daß ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden; denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart.***)

Wichtiger ist und stark in den Inspirationsglauben eingreifend, daß er in einer Predigt (!) über die Prophezeiungen der Propheten die Bemerkung nicht unterdrücken kann: die Propheten hätten, wenn sie für die Zukunft weltliche Ereignisse voraus sagten, oft geirrt! Er sähe es lieber, die Propheten hätten nur von geistlichen Dingen geweissagt, von Christo. Aber er weiß auch,

daß sie zuweilen von den Königen und weltlichen Läufsten etwas verkündigten; welches sie auch selbst†) übeten und oft fehlten. Aber jenes††) übeten sie täglich und fehlten nicht, denn der Glaube fehlte nicht, dem ihr Weissagen ähnlich war†††).

Hier ist es nun einfach das historische Gewissen, das die dem redlichen Forscher vorliegende Tatsache zwangsweise anerkennt. Ein Gleiches hätte Luther auf naturwissenschaftlichem Gebiete wohl dem Kopernikus zubilligen können, anstatt ihm Jos. 10, 12 f. entgegenzuhalten. So weit reichte ihm noch nicht der wissenschaftliche Blick; prinzipiell war der Irrtum des Buches Josua nicht anders zu bewerten als die Fehlsprüche der Propheten§).

Historische Kritik gab es eben damals schon, dafür sorgten die Humanisten. So haben wir auch unmißverständliche Beweise der

*) WA TR 1, 206 f. EA 62, 133 f.

**) 2 Makk., erst durch Luther zum apokryphen Buch geworden.

***) WA TR 1, 207. 208. EA 62, 128. 131.

†) Die Lesung dieses Wortes ist zweifelhaft. Aber „selten“ kann wohl nicht zu lesen sein wegen des folgenden „oft“.

††) Das Weissagen von Christo, das Auslegen göttlichen Worts in Glauben.

†††) EA 28, 24. Kirchenpostille.

§) WA TR 4, 412 f.

Textkritik von Luther. Mit Erasmus entfernt er das sogenannte comma Joanneum, den berühmten Johanneischen Einschub, aus dem ersten Johannesbrief: 1. Joh. 5. Seit dem sechsten Jahrhundert standen zunächst im lateinischen Bibeltext, dann seit dem vierzehnten hie und da auch im griechischen, zwischen Vers 7 und 8 die Worte eingeschoben:

im Himmel: Vater, Wort und heiliger Geist, und die Drei sind Eins. Und Drei sind, die da Zeugnis ablegen auf Erden.

Luther hat das Stück, dem Erasmus folgend, weggelassen, und es ist aus der lutherischen Bibel draußen geblieben bis 1600, bzw. bis 1726; allmählich hat es sich wieder durchgesetzt, bis es 1883 von der deutschen Bibelrevision aus dem Text in eine Anmerkung verbannt wurde.

Zu 1. Petr. 4, 6, wo davon die Rede ist, daß auch den Toten das Evangelium verkündet sei, bemerkt Luther:

Es ist eine wunderliche Rede, was es auch ist: ob der Text ganz zu uns kommen oder ob etwas herausgefallen sei, weiß ich nicht*).

Eine solche Verletzung, ein solches Versagen des überlieferten Wortlauts der Bibel hält er also für möglich. So sandte er 1540 an Georg Rörer Vorschläge, mit denen er den Text von 2. Kön. 23 nach der Parallelstelle in 1. Chron. verbessern will, obwohl er sehr gut weiß, daß der Verfasser der Königsbücher dem der Chronika „hunderttausend Schritt“ voraus ist:

Wo die Bücher der Könige von den Chronika abweichen, vertraue ich dem Verfasser der „Könige“ mehr als dem der Chronika**).

Die Folge aus seiner kritischen Stellung zu einzelnen biblischen Schriften hat Luther in der Gestaltung der Gesamtbibel, d. i. des Bibelkanons, gezogen. Obwohl die Bibel damals doch schon vierzehnhundert Jahre alt war, stand ihr Umfang und die Reihenfolge der Bücher doch noch nicht ganz fest. Die römisch-katholische Kirche ist zum Abschluß ihrer Bibel erst auf dem Konzil von Trient gekommen (4. Sitzung 4. 4. 1546). Luther hat die im Mittelalter noch zur eigentlichen Bibel gehörigen Apokryphen ausgeschlossen; sie wurden nur noch mitgeführt als —

Bücher, so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind.

Das Neue Testament erlitt einen so starken Eingriff nicht. Aber auch hier machte das Inhaltsverzeichnis der Septembertibel von

*) WA 12, 375 f. EA 51, 467. Epistel St. Petri gepredigt und ausgelegt, 1523.

**) WA LR 1, 364 f.

1522 eine deutliche Rangordnung: der Hebräerbrief wurde von den Paulusbriefen getrennt, die Petrus- und Johannesbriefe wurden vor den Hebräerbrief gestellt, und nachdem Matth. bis 3. Joh. mit Ziffern als die 23 eigentlichen Schriften des N. T. gekennzeichnet waren, folgte — unter Einschaltung eines Zwischenraums unnummeriert als eine Art Anhang: die Epistel zu den Ebräern, die Epistel Jacobus, die Epistel Judas, die Offenbarung Johannis.

Überblicken wir dies ganze Gebiet kritischer Schriftbehandlung, so erkennen wir, daß Luther mit einer ungemeinen Freiheit ebenso einzelne Stücke wie die Gesamtbibel behandelt hat. Derselbe Luther, der so unerbittlich auf den Bibelbuchstaben pochen konnte. Wir haben gesehen, daß er sich dabei sowohl von sachlichen, inhaltlichen, religiösen wie von formalen, wissenschaftlichen Gründen leiten ließ.

Sollten die Gebundenheit und die Freiheit, beide richtig in unsre heutige Zeit übertragen, nicht für uns noch vorbildlich sein? Sollte Luthers Vorgang nicht auch heute noch — gelten?*)

6. Wir fanden bei Luther neben Geist und Glaube als Drittes das Wort. Zuweilen identisch mit dem Bibelbuchstaben, in der Regel aber das verkündete und geglaubte Wort.

Es ist nicht vorauszusetzen, daß dieser zum Wort gehörige Glaube immer beim Verkündiger vorhanden ist, jedenfalls muß er auf Seiten des Hörers da sein.

Hätten wir im vorigen Kapitel schließlich die Gleichung Glaube = heiliger Geist vor uns, so steigert sich die Schätzung des Wortes hier zu der Gleichung: Wort = heiliger Geist. Ja der Geist tritt in der Praxis anscheinend hinter dem Wort zurück. Das wurde für die weitere Entwicklung der Theologie verhängnisvoll. Wir werden es nicht mitmachen dürfen.

Wenn Luther in entscheidenden Momenten betont, daß der Geist nur (non nisi) durchs Wort wirke, so ist diese Haltung wesentlich durch die Polemik bewirkt. Einmal gegen die Schwärmer, die ausdrücklich das Wort gegenüber dem Geist hintansetzten, sodann gegen die alte Kirche, in der das Wort der heiligen Schrift durch eine schrankenlos wuchernde „Überlieferung“ verdeckt und andauernd ge-

*) Eine Ausgabe der Lutherbibel mit den Vorreden und Randglossen, die seine Drucke begleiteten, gibt es, wenn auch nicht von einer Bibelgesellschaft für Massenverbreitung, doch, und zwar eine sehr schöne genaue Wiedergabe der Septemberebibel von 1522: Das Neue Testament Deutsch Buittenberg. Erschienen im Furche-Verlag 1918. — Die Vorreden allein gab neuerdings Wilhelm Wibe-ling heraus: ²1924 Neuwert-Verlag. — Eine einigermaßen vollständige Übersicht der kritischen Äußerungen Luthers zur Bibel bot zuerst Gustav Kawerau in seinem Anhang zu einem Schriftchen von Rier „Bedarf es einer besonderen Inspirationslehre?“ Kiel 1891. Wertvolles bei Johannes Leopoldt „Geschichte des neutestamentlichen Kanons“ 1907/8.

fährdet war, und in der ein besonders begnadeter Priesterstand das Privilegium des Geistes für sich souverän in Anspruch nahm. Kein positiver Verstand ist für Luther Tatsache, daß er mit seiner Frömmigkeit von der heiligen Schrift der Bibel lebt, ohne sich für seine Person irgend sklavisch und blind ihrer Autorität zu unterwerfen.

Diese Haltung soll uns Wegweiser sein für unsre Stellung zum Wort und ist es für unsre Glaubenslehre überhaupt*).

Wir möchten aber diesen Paragraphen nicht schließen, ohne zur Beleuchtung von Luthers Meinung noch zwei Zitate beizubringen.

Das eine aus den Tischreden. Vom Jahre 1538.

Der reformierte Theologe Heinrich Bullinger in Zürich († 1575) hatte das Verhältnis von Gott (Geist) und Wort damit anschaulich zu machen versucht, daß er lehrte: Gott sei im Wort wie einst in der Bundeslade (1. Sam. 4, 4—8; 2. Sam. 6, 1 ff.) gegenwärtig. Er wollte damit eine vermittelnde, Luther verwandte Auffassung vertreten. Aber das genügte Luther nicht. Es handelt sich dabei durchaus um das mündliche Wort, ob es nun in Predigt oder Sakrament an die Menschen herankommt. Die Schweizer, so schildert Luther den Gegensatz:

„Schieden das Wort vom Geist, den predigenden Menschen vom wirkenden Gott . . . meinen, der Geist werde gegeben und wirke ohne Wort; das Wort sei nur ein äußerlich Zeugnis, das den Geist, der schon zuvor und allbereit im Herzen ist, da vorfinde. Wenn das Wort den Geist da nicht finde, sondern einen gottlosen Menschen, so sei es nicht Gottes Wort. Sie definieren also das Wort nicht nach Gott, der es redet, sondern nach dem Menschen, der es aufnimmt. Dieweil es in den Gottlosen nicht wirkt, sei es nicht Gottes Wort. . . .“

Ein Christ soll aber sagen: Gottes Wort ist sein Wort, gleichviel ob es Frommen oder Unfrommen gepredigt wird. . . . So ist auch das Wort des Predigers nicht des Predigers Werk, sondern Gottes Stimme. . . . Gott predigt. . . . Also bin ich gewiß, wenn ich auf den Predigtstuhl gehe oder auf mein Katheder, zu predigen oder zu lesen, daß da nicht mein Wort ist, sondern daß meine Zunge nur ist wie der Griffel eines Schnellschreibers. Mensch und Gott sind da nicht metaphysisch zu

*) Am förderndsten war uns für unsre Darstellung Rudolf Otto „Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther, Göttingen 1898, S. 45 ff. Das (auch von der Lutherforschung) viel zu wenig beachtete Büchlein ist für die Glaubenslehre wichtiger als desselben Verfassers berühmtes Buch über „Das Heilige“.

Selbstverständlich brachte die Notwendigkeit einer Auslegung auch des einfachen Buchstaben sinns eine willkürliche unbedachte relative Freiheit vom Buchstaben wie für jeden Schriftgläubigen so auch für Luther mit sich. Er stellte sich natürlich unter das Wort Röm. 12, 7 und achtete z. B. darauf, daß das Evangelium von der Rechtfertigung aus dem Glauben bei dem Schriftverständnis nicht zu kurz komme: vgl. EA 28, 23. Karl Holl hat in seinem „Luther“ einen Aufsatz: „Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst“.

trennen*). Um ganz einfach zu reden: Dieser Mensch, Prophet, Apostel, Prediger, der die Wahrheit sagt (verus loquens), ist die Stimme Gottes. Die Zuhörer sollen schließen: Izt höre ich nicht Petrum, Paulum oder sonst einen Menschen, sondern Gott, der da redet. . . . Sogar die Worte von Bileams Eselin sind nicht der Eselin, sondern Gottes Worte. . . .

Kurz, Gott wirket durchs Wort oder gar nicht (aut nihil!); es ist Wagen und Werkzeug im Herzen (vehiculum et instrumentum in corde).

Daß aber das Wort verschieden wirkt, ist Gottes Gericht. Der Wind bläset, wo er will. Es ist nicht unsere Sache, das zu ergrübeln. Kann ich doch nicht sagen, warum ich einmal bessere Lust zum Wort hab' denn zum andern Mal. Obwohl ich doch immer dieses Wort habe, erquicke ich mich nicht immer an ihm. Wäre ich immer so des Gotteswortes voll wie zuweilen, wäre ich der glücklichste Mensch. . . .

Summa: das Verständnis dessen, was das Wort set, ist von Erschaffung der Welt an in großer Gefahr gewesen und hat viel ausgestanden. Die Schwärmer begreifen das Wort Gottes auch nicht, sind noch Papisten, gehen mit Flickewerk um, wie eben Jener, der die Stelle in den Büchern Samuelis übel mißhandelt, weil sie die Urche des Herrn Gott selber nannten. . . .

Ach lieber Herr Gott! Erhalt uns bei deinem Wort! Laß uns diesen Schatz nicht genommen werden, sondern mit Dank annehmen und behalten**).

Die andere Stelle ist Auslegung vom 1. Petr. 1, 25: „Das ist aber das Wort, welches unter euch verkündigt ist.“

Als wollt' er sagen: Ihr dürft***) die Augen nicht weit aufstun, wo ihr zu dem Worte Gottes kommt, ihr habt's vor Augen: das Wort ist's, das wir predigen. . . .

Es ist wohl bald geredt und gepredigt; aber wenn's ins Herz kommt, kann's nicht sterben. . . . und läßt auch nicht sterben; so lang du dran hängest, so lang hält es dich. . . .

Das Wort ist eine göttliche und ewige Kraft. Denn miewohl die Stimm oder Rede bald verschwindet, so bleibt doch der Kern, das ist der Verstand, die Wahrheit, so in die Stimm verfaßet wird. . . .

Das Wort, das die Stimm bringt, fället ins Herz und wird lebendig, so doch die Stimme heraußenbleibt und vergehet. Darum ist es wohl eine göttliche Kraft, ja Gott ist es selber. . . . †)

Gott läßt das Wort, das Evangelium ausgehen und den Samen (1. Petr. 1, 23) fallen in die Herzen der Menschen. Wo nu der in Herzen haftet, so ist der heilige Geist da und macht einen neuen Menschen. Da wird gar ein anderer Mensch, andre Gedanken, andre Wort und Werk ††). Also wirst du ganz verwandelt. Alles, was du zuvor geflohen hast, das suchst du, und was du zuvor gesucht hast, das fliehst du. . . .

Es ist eine wunderliche Geburt und aus einem seltsamen Samen. . . . Der Same ist unser Herr Gott selbst †††).

*) Immer wieder: Finitum capax infiniti.

***) WL LN 3, 669 ff. EA 57, 36 ff.

)) Bedürft dessen nicht, habt es nicht nötig.

†) Der also auf diesem Wege im Herzen Wohnung nimmt.

††) Das ganz Andre!

†††) WL 12, 299 f. 298. EA 52, 61 f. 60 f. 1523.

§ 68. Schrift und Wort Gottes bei den lutherischen Vätern

1. Die Gleichung, daß das Wort Gottes und der heilige Geist dasselbe sei, führte selbst einen Luther gelegentlich auf Untiefen. Man denke an das Marburger Religionsgespräch. Aber aufs Ganze gesehen überwand in ihm die unvergleichliche Lebendigkeit seines Glaubens die Gefahr. Was er auch lehrte, die nötige Subjektivität der Aneignung war niemals ausgeschlossen. Und schon die Hervorhebung des mündlich verkündigten Wortes vor dem schriftlich fixierten war sein Schutz. So ist es einfach Tatsache: wir finden bei ihm — keine Inspirationslehre.

Aber er hat nun doch immer wieder in die Kirche hinausgerufen, daß der heilige Geist nur durchs Wort wirke. War für ihn das Wort letztlich zwar bloß das Mittel, durch das der heilige Geist wirkt, so konnte im Bewußtsein der Gemeinde, die immerfort dieses „Nur im Wort“ „Nur durchs Wort“ eingeschärft bekam, leicht das Mittel (medium) über den schöpferischen Ursächer (autor, creator) mächtig werden. Das Wort konnte mächtig werden über den Geist. Ein vermittelndes Organ ist dem, mit dem die Verbindung hergestellt wird, näher als der, der mit ihm die Verbindung durch es herstellt. Und so ist Gefahr vorhanden, daß das vermittelnde Organ die Seele des Verbundenen fülle auf Kosten des Ursächers.

So ist es gegangen. Die Epigonen Luthers haben seine Gebundenheit an das Wort festgehalten und gepflegt, seine Freiheit verloren. Sie haben ihn bald nicht mehr verstanden. Und Viele, die sich lutherisch nennen, verstehen ihn heute noch nicht wieder. Obwohl die Türen zu seinem richtigen Verständnis weit offen sind.

Alle Welt redet von der Inspiration der heiligen Schrift. Und die Aufgeklärten stellen sich etwas Schreckliches darunter vor. Eine Gefangennahme der Vernunft, der persönlichen Freiheit und Selbständigkeit unter die Tyrannei des für unfehlbar erklärten göttlichen Buchstabens. Und solche, die etwas läuten hörten, halten Luther und seine Reformation für die Schuldigen an dieser lähmenden Vorstellung.

Nun mag nur kurz eingeworfen sein, daß die Vorstellung eines vom Geiste eingegebenen Schrifttums an sich nichts Erschreckendes und Erniedrigendes hat. Im Gegenteil: gegenüber dem von Gott und allen guten Geistern verlassenen Geschreibsel, dessen die Welt nachgerade voll ist, hat die Kunde, daß es eine Gottes und Geistes volle Literatur gebe, etwas Erlösendes. Und wir haben alle Ursache

aufzuhorchen, wenn da irgendwo*) die Rede ist von einer Schrift „von Gott eingegeben“**) und wenn es von irgendwelchen Schriftstellern heißt:

Die heiligen Menschen Gottes haben geredet, getrieben von dem heiligen Geist***).

Gegen den Gedanken eines Gott- und Geist-erfüllten Christtums ist also so wenig zu sagen, daß man im Gegenteil eine heilige Sehnsucht haben muß, es zu besitzen. Und so spielen denn heilige Bücher in aller Welt bei religiös lebendigen Völkern eine große Rolle. So haben die Juden ihr Altes Testament, und mit diesem zusammen hielt das Neue in der Christenheit seinen Siegeslauf.

Daß man nun aber eine strenge Theorie daraus machte und einen Zwang der Geltung und Auslegung aufrichtete, das ist keineswegs ein Fündlein reformatorischer Theologie oder auch nur protestantischer Orthodogie. So lehrte schon Gabriel Biel († 1495), ein Tübinger Theologe, den Luther fleißig studiert hat:

Der Glaube weiß, daß die kanonische Schrift, beider Testamente, unter dem Diktat und der Einflüsterung des Geistes geschrieben ist †).

Und Pierre d'Alli († 1420), einer der Väter des Konstanzer Konzils, lehrte:

Größeres Ansehn hat ein Satz der kanonischen Schrift als ein Satz der christlichen Kirche ††).

Gerade im Verlauf des Mittelalters hatte sich gegenüber gelehrter Skepsis im Theologenstreit die Notwendigkeit gezeigt, an der heiligen Schrift eine Ausschlag gebende Autorität zu respektieren. So die Nominalisten. Und die Humanisten mit ihrem Rufe: „Zu den Quellen zurück!“ verstärkten diesen Zug. So formulierte Melancthon, als er in Wittenberg am 9. September 1519 den Grad eines Baccalaureus der Theologie erwarb, zwei seiner Thesen so:

Der katholische Christ braucht außer Artiteln, welche die Schrift bezeugt, keine weitem zu glauben.

Das Ansehn der Konzilien steht unter dem der Schrift †††).

*) Vielleicht auch in andern Religionen.

**) Theopneustos. 2. Tim. 3, 16. In dem Worte steckt beides: Theos „Gott“ und Pneuma (der Geist). Wörtlich: „Gott-gedacht“.

***) 2. Petr. 1, 21.

†) Scriptura canonica, utrumque videlicet testamentum, spiritu dictante et inspirante scripta creditur. Biel, Sermo de tempore. Bei Seeberg, Dogmengeschichte 12, 177.

††) Maioris autoritatis est assertio scripturae canonicae quam assertio ecclesiae christianae. d'Alli bei Tschadert, Die Entstehung der lutherischen und reformierten Kirchenlehre (1910) S. 25.

†††) 16. Catholicum praeter articulos, quorum testis est scriptura, non est necesse alios credere. 17. Conciliorum autoritas est infra scripturae autoritatem.

Man spürt, wie befreiend das gemeint war und gar nicht belastend.

Und Melanchthon vertritt damals einen Grundsatz der Schriftauslegung, der, wie wir schon gesehen haben, von Luther alsbald mit ganzer Seele aufgegriffen wurde: die Lehre vom Einem Schriftsinn!

Einer und einfach ist der Sinn der Schrift, wie denn auch die himmlische Wahrheit ganz einfach ist; man kann ihn haben, wenn man die Schriftstellen nur aus ihrem Zusammenhang der Rede heraus mit einander vergleicht*).

Die so historisch-philosophisch in ihrem buchstäblichen Wortlaut verstandene Bibel war ihm die berufene Schiedsrichterin über allen Widerstreit in den Meinungen der Kirchenväter, die zwar „schön laufen, aber oft auf falschem Wege“**).

Mit dieser Lehre vom einfachen Schriftsinn wurde aber den Theologen eine Methode genommen, die ihnen bisher (im Mittelalter) beim Gebrauch der inspirierten Schrift die Freiheit gegeben hatte, sie auszulegen, wie sie wollten.

Der Glaube an die Inspiration der Schrift war — man kann sagen, seit eine kirchliche Theologie bestand — aufs engste verbunden mit der allegorischen Auslegung. Das griechische Wort *allegorein*, das im Neuen Testament nur Gal. 4, 24 vorkommt, bedeutet: „Andres sagen“ als man meint, sich bildlich, geheimnisvoll ausdrücken, so daß der Hörer oder Leser hinter dem nächst-gegebenen Sinn des Wortes oder der Rede den eigentlichen, wirklichen, tieferen Sinn erst suchen muß. Von dieser Methode des Suchens und Findens hat Paulus bei der Benutzung alttestamentlicher Stellen Gebrauch gemacht: 1. Kor. 9, 9. Gal. 3, 16 und eben 4, 24, auch sonst noch. Origenes († 254) hat es in ein System gebracht. Thomas von Aquino († 1274) definiert diesen andern Sinn hinter dem wörtlichen als den *sensus spiritualis*, den geistigen Sinn, der auf dem buchstäblichen aufgebaut und ihm unterstellt wird***). Origenes unterschied einen dreifachen Schriftsinn;

*) *collatis scripturis e filo ductuque orationis licet assequi. Contra Eccium defensio*, 1519. CR 1, 113 f. Der Philologe wußte von einer Methode, den einzigen Sinn aus einem Schrifttexte zu heben.

**) Melanchthon war weit ängstlicher der Schrift gegenüber als Luther. Während Luther den Widerspruch von Jak. 2, 24 mit der Rechtfertigungslehre des Paulus auf sich beruhen ließ, wie er ja doch des Jakobus nicht sonderlich achtete, gab sich Melanchthon die größte Mühe, zu harmonisieren, d. i. Jakobus und Paulus unter Einen Hut zu bringen. CR 21, 123 ff. 23, 31 f. 791. 27, 489 f. (= Apol. 3, 123 ff.)

***) *Summ. theol.* 1, q. 1, a. 10.

den historischen, den psychischen (tropologischen) und den pneumatischen (mystischen). Ein mittelalterlicher Gedächtnisvers lautete:

Litera gesta docet; quid credas, allegoria;
Moralis, quid agas; quod tendas, anagogia.

Das heißt: Der Buchstabe lehrt die Taten, die Begebenheiten; Allegorie lehrt, was du glauben sollst; der moralische Sinn gibt dir an, was du tun sollst; wo du hinwillst, sagt dir die Anagogie*).

Nach diesem Schema wurde im Mittelalter gepredigt und ausgelegt. Wir haben solche Predigten auch von Luther aus seiner Frühzeit. Zum Beispiel predigte er so noch in der Osterwoche 1516 über Richt. 14, 14: „Speise ging aus von dem Fresser und Süßigkeit von dem Starken“, aus der Simsongeschichte. Da ist denn der Löwe das Volk Israel, sein Maul das Gesetz (bzw. die heilige Schrift überhaupt), der Honig das Evangelium, der Kinnbacken die buchstäblich verstandene Schrift der Juden: der Backzahn wird durch Christi Tod geöffnet**), der Starke (das Gesetz) süß gemacht durch die Tötung des Buchstabens usw. Es gibt also auf Grund dieses Textes eine richtige Osterpredigt vermöge der allegorischen Kunst. Dazu kommt dann die moralische Deutung: der in Verfolgung Geduldige ist Honig Gott und den Engeln usw.

Mit dieser Methode in der Hand konnte man sich freilich sehr frei bewegen, und willkürlichste Bibelbehandlung wurde durch die Lehre von ihrer Inspiration geradezu zur Tugend.

Die Abkehr davon zur Zucht strengen Wortverstands mußte von Luther und Genossen als eine ungeheure Wandlung empfunden werden. Mit einem Male hatte man einen festen Schlüssel und ein festes Schloß gefunden, den Zugang zum Schriftinhalt zu öffnen.

Es fehlt denn auch in den Tagen des Umlernens nicht an kräftigen Ausfällen gegen die alte Mißwirtschaft. Die Scholastiker sind „mit ungewaschenen Füßen, wie die Schweine“ in die heilige Schrift eingebrochen, als wäre sie ein weltlich Buch, haben ohne viel Studium über sie geurteilt: „Hm, die Bibel ist eine leichte Sache.“ (Man eilte beim Studium schnell über die Bibel zur Philosophie hin.) Schon ist's zum Sprichwort geworden: „Die Schrift hat eine wächserne Nase“. Daran sind jene ungesalzenen Träumer schuld, die mit dem vierfachen Schriftsinn spielten und wußten nicht: „weder was der Buchstabe sei, noch was der Geist***).

*) Von anagein „aufwärts führen“; also Aufwärts-, Emporführung; Deutung auf das kommende Jenseits hin.

**) molarem eius dentem aperuit Deus et egrediuntur aquae . . . Hoc totum per mortem Christi. WA 1, 58–60. EA 1, 96–98.

***) WA 1, 507 f, EA exeg. 12, 194 ff.: Decem praecepta Wittenbergensi

Eine bis dahin ungelassene Strenge der Bibelwissenschaft hat von jener Wendung ihren Anfang genommen.

2. Denn das muß man unsern Vätern, lutherischen wie reformierten, lassen: Bibeltheologen wollten sie sein! Sie kannten — grundsätzlich — kein Dogma, das über dem Schriftwort stand.

In der Bekenntnisschrift der Lutheraner, welche am meisten Dogma enthält, in der Konkordienformel (1577) steht allem voran ein Kapitel:

Von dem summarischen Begriff,
Regel und Richtschnur, nach welcher alle
Lehre geurteilt und die eingefallenen
Irrungen christlich entschieden und erklärt werden sollen.

Diese *unica regula et norma*, nach der alle Lehren und Lehrer gerichtet werden sollen, ist allein die heilige Schrift A. und N. T. Andre Schriften können nur den Wert von Zeugen haben. Man bekennet sich zwar zu den ökumenischen Symbolen, zur Augsburgerischen Konfession, zu deren Apologie, zu den Schmalkaldischen Artikeln und zu Luthers beiden Katechismen, aber man schließt dieses Vorwort, wie begonnen, mit der Betonung des Unterschieds:

Solcher Gestalt . . . bleibt allein die heilige Schrift der einzige Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem alleinigen Probestein (*ceu ad Lydiam lapidem*) sollen und müssen alle Lehren (*dogmata*) erkannt und geurteilt werden, ob sie gut oder böse, recht oder unrecht seien. Die andern Symbola aber und angezogenen Schriften sind nicht Richter wie die heilige Schrift, sondern Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit die heilige Schrift in streitigen Artikeln in der Kirche Gottes von den damals Lebenden verstanden und ausgelegt und derselben widerwärtige Lehre verworfen und verdammet worden.

Es läuft dabei freilich keinerlei Reflexion darüber mit unter, daß der Inhalt der Schrift und der Inhalt des kirchlichen (lutherischen) Dogmas irgendwann und wie mit einander in Zwiespalt geraten könnten. Die Bekenntnisse blieben *norma normata*, geregelte Regel, von theologischer und kirchenrechtlicher Geltung. Aber als überragende Größe, unerläßliche Quelle des Dogmas, als *norma normans*, als regelnde Regel, ward die heilige Schrift anerkannt. Sie das alleinige Gotteswort, alles Andre ihr gegenüber Menschenwort. Und der Schriftbeweis für alle Lehre und Brauch, die für christlich gelten wollen, unerläßlich.

Damit ist für die evangelische Kirche lutherischen Anteils, so weit das auf dem Wege des Rechts möglich ist, ein Wall aufgeworfen wider alle wilde Überlieferung oder Neuerung. Zu dem *sola fide*

praedicata populo, 1518. — Vgl. vor allem WA 6, 562. EA 5, 104. BrA (deutsch, dazu die Anmerkungen!) 2, 491 f. De captivitate Babyloica, 1520.

tritt das sola scriptura. Die Väter haben es damit sehr ernst gemeint. Alles, was sie lehrten, mußte, sollte und wollte schriftgemäß sein. Es fragte sich nur, ob sie dabei imstande sein würden, auch die innere Freiheit zu wahren, die Luther gegenüber dem Bibelbuchstaben gehabt hat, gerade weil er in der Bibel so zu Hause war. Wenn es schon bei Luther nicht ohne gelegentliches Verjagen herging, wie sollten die Epigonen es fertig bringen?

Aber da war nun die Gefahr, daß der Geist zu kurz kam hinter dem Wort.

3. Gegen diese Gefahr bedeutet es einen Schutz, daß diese Dogmatiker an dem Gnadenmittel des äußeren verkündeten Wortes eifrig festhalten. Sie reden an zwei ganz verschiedenen Stellen ihres Systems vom Verbum divinum und von der Scriptura sacra. Und es ist das Wort, Verbum, mit dem sie den heiligen Geist als dem Einen medium seiner Wirkung in so enge Verbindung bringen: „daß die Kraft und Wirksamkeit des Wortes mit der des heiligen Geistes völlig identisch, eine wahrhaft göttliche ist“*). Der heilige Geist wirkt nur durch das Wort, folglich muß in diesem Wort die ganze Kraft wohnen, die das Heil wirkt. Das gibt die Lehre von der efficacia Verbi, von der Wirksamkeit des Wortes**). Sie ist, wenn man ihren Kern ansieht und über die scholastisch breite und spitzfindige Austüftung (die eben damals Wissenschaft war) hinwegsieht, gut Lutherisch.

Das Wort Gottes zeigt uns nicht nur den Weg (wie ein Wegweiser), sondern es bringt uns zum Ziele: das ist seine efficacia effectiva, ihm eignet eben vis divina. Wenn es dennoch nicht Frucht schafft, so liegt das nicht an ihm: der Same, der nicht im Acker quillt, sondern trocken daliegt, hat dennoch seine Kraft gesammelt und wirksam in sich; die Sonne ist Sonne, auch wenn der Mond sie zuweilen verfinstert. Nicht ist das Wort nur ein Instrument, dessen sich der Geist jeweilen bedient und das sonst tot ist; nicht waltet da eine Kraft heiligen Geistes, die, sonst vom Worte getrennt, sich gelegentlich mit dem Worte verbindet, sondern das Wort Gottes „umfaßt in sich von Natur jene wundersame unerklärliche göttliche Kraft der Suggestion (ingerendi dynamin)***).

Mit solcher Macht und Vollmacht ausgerüstet stieg der Prediger damals auf den Predigtstuhl. Und ein Strom von „Lehre, Widerlegung, Mahnung, Strafe und Trost“ (das waren die nebst viel anderen Vorschriften verlangten fünf praktischen Stücke) ergoß sich

*) Schmid °S. 371 (1876). Die Sacramente sind auch „Wort“ (siehe unten § 70).

**) Seit 1626. Otto Ritschl 4, 161 ff.

***) Schmid § 57.

in die vollzählig versammelte Gemeinde. Die Predigt war für die evangelische Kirche, was für die katholische die Messe war und ist. Kern und Halt des ganzen kirchlichen Wesens. Unterstützt durch einen Unterricht, der eine Fülle von Lehrsätzen, Sprüchen und Liedern dem heranwachsenden Geschlecht mit auf den Weg gab, soviel das Gedächtnis zu fassen vermochte. Keine Lehre, die auf alle Fragen des Herzens und des Verstandes Antwort hatte.

Diese Stellung hat die Predigt und hat der Unterricht grundsätzlich noch heute weithin in der evangelischen Kirche. Wenn die äußeren Bedingungen dafür ungünstig geworden oder etwa gar nicht mehr vorhanden sind, der Anspruch ist noch da und die Gewöhnung einer freilich kleiner gewordenen Gemeinde ist noch dieselbe. Wort Gottes im Sinne der Orthodoxie ist noch immer weithin das, was gilt.

Aber dieses Predigt- und Katechismus-Wort ist nun eben das Bibelwort.

Wir stellten schon fest, daß unsre rechtgläubigen Väter an einer Stelle ihrer Glaubenslehre vom „Wort Gottes“ reden, an anderer von „der heiligen Schrift“. Das „Wort Gottes“ als Gnadenmittel erscheint bei ihnen unter den mehreren Voraussetzungen und Bedingungen des Heils, die zur Vollendung in der ewigen Seligkeit notwendig sind. Die „heilige Schrift“ geht aller Glaubenslehre überhaupt voraus, als ihre Grundlage und lebendige Quelle.

Ehe die Offenbarung ausgebreitet wird, muß feststehen, woher wir sie haben. Nun, Gott wollte, daß sie für alle Zeiten in den heiligen Büchern der Bibel aufgezeichnet wäre. Zwischen Wort Gottes und Schrift ist, was den Inhalt anlangt, keinerlei wirklicher Unterschied (materialiter non reale aliquod discrimen).

Die eigentliche erste und wirkende Ursache der heiligen Schrift ist der dreieinige Gott; zweite, Werkzeugliche Ursache waren die heiligen Menschen Gottes: Gottes Schreiber, Christi Hände, des Geistes Notare. Gott trieb die heiligen Schriftsteller an und gab ihnen nach Inhalt und Form ein, was sie niederzuschreiben hatten, bis aufs Wort. Folglich ist Alles in der Schrift durchaus und in jeder Einzelheit wahr, Irrtum ausgeschlossen.

Die Bibel nimmt die Stelle ein, welche in der katholischen Kirche das unfehlbare Lehramt, die Hierarchie, inne hatte und inne hat. Das schon zitierte Wort, das wir nicht wiederholen mögen (S. 58), ist frivol, aber der Sache nach richtig.

Es werden nun von den Vätern die Eigenschaften dieser schlechtthin vollkommenen Wahrheitsquelle von absoluter Macht gründlich durchdacht und ausgesponnen. Da ist 1. die *autoritas*, 2. die *sufficientia*, 3. die *perspicuitas*.

Bei der autoritas werden wir uns nicht aufhalten.

Die *sufficientia* oder *perfectio* besagt, daß nun wirklich und restlos in der Bibel Alles enthalten ist, was man zum ewigen Leben wissen muß. Vielleicht steht es nicht mit ausdrücklichen Worten da, muß aus dem, was dasteht, erst abgeleitet werden. (Die orthodoxen Theologen besorgen das nach ihren wissenschaftlichen Methoden aufs beste für die übrige Gemeinde.) Eine inhaltliche Ergänzung irgendwoher ist überflüssig und unmöglich. So Johann Gerhard:

Nach Erscheinen des Schriftkanons kann kein ungeschriebenes Wort Gottes mehr konstatiert werden, unterschieden vom geschriebenen *).

Am interessantesten ist für uns die dritte Eigenschaft, die *perspicuitas*, die Durchsichtigkeit. Wenn die heilige Schrift Alles enthält, was wir an Erkenntnis zu unserm Heil brauchen, dann muß sie in sich selber verständlich sein. Denn was nützt uns ein Offenbarungsbuch, das uns nichts offenbart, weil wir es nicht verstehen? Oder das uns nicht Alles so offenbart, daß wir Alles verstehen? Werden wir uns dann nicht nach anderer Offenbarung umsehen, nach „mehr Licht!“ fragen? — Und nun gibt es doch in der Bibel dunkle Stellen. Der *sensus literalis*, der allein anerkannte reine Wortsinne, schafft erst recht solche Dunkelheiten; denn mit Hilfe der allegorischen Methode konnte sich die fromme Phantasie schnell irgend eine Deutung zurechtfinden, jetzt aber stellte das philologische Gewissen den Ausleger vor hundert Rätsel. (Ausdrücklich verlangen die orthodoxen Dogmatiker vom Ausleger, daß er auf die Fremdsprache des Urtextes zurückgeht. Das war auch Lutherart. Aber wenn Luther noch meinen konnte, damit werde Klarheit und Sicherheit für die Auslegung geschaffen, so konnte man das eigentlich nach jahrzehntelanger gegenteiliger Erfahrung nicht mehr annehmen. Allein die exegetischen Kämpfe mit den reformierten Theologen mußten den Wahn zerstören. Aber man sagte um so hartnäckiger von der Schrift aus, was man von ihr begehrte. Und man begehrte es, weil die Existenz des Systems, die Möglichkeit der ganzen Einstellung davon abhing.)

Wie begegnete man nun den sich entgegentyürmenden Schwierigkeiten? Mit dogmatischen Gewaltsprüchen und unermüdlicher Gelehrsamkeit.

Man sprach zunächst der Schrift die Fähigkeit zu, sich selbst zu erläutern (*facultas se ipsam interpretandi*). Dunkle Reden sind durch helle zu beleuchten. So schon Luther. Und das ist ganz vernünftig.

*) *nullum statui potest Verbum Dei non scriptum a scripto contradistinctum.* Zum Ganzen Schmid §§ 6—12.

Weiter aber half Röm. 12, 7. Dort steht von dem Charisma der Prophetie, daß es kata tēn analogian tēs pisteos — secundum analogiam fidei — „dem Glauben gemäß“ gehandhabt werden soll. Paulus, als er das schrieb, konnte dabei nicht an eine allgemein gültige Glaubensformel, an ein Dogma, geschweige an eine orthodoxe Dogmatik denken, denn das alles gab es damals noch nicht. Er richtete an seine Christen in Rom einfach die Mahnung: wenn welche unter ihnen die Gabe der Weisagung hätten, die Gabe freier, schöpferischer Rede von den heiligen Dingen, dann sollen sie sich nicht entfernen von dem schlichten Glauben an das Evangelium, sondern in der Machtsphäre der empfangenen Offenbarung bleiben.

Für die Väter war das nun aber die Tür, durch welche sie — teils der Not gehorchend, teils dem eignen Triebe — aus dem Reiche der Bibel in das des Dogmas eingingen. Kein besser: die Tür, durch welche sie das Dogma in die Bibel hereinholten. „Durchsichtig“ mußte die Bibel sein. Leistete sie aber dieser Forderung Widerstand, so nahm man das Bekenntnis zu Hilfe, das die Kirche im Laufe der Jahrhunderte und mit Unterstützung ihrer jüngsten Theologie als vermeintlichen Extrakt aus ihr gewonnen und für die kommenden Geschlechter zur Nachachtung niedergelegt hatte. Versagte die norma normans, so wandte man sich an die norma normata. Das war zwar ein Zirkel, und nicht einmal einer, der schloß. Aber doch eine Rettung aus der Verlegenheit, die man um so freudiger begrüßte, als sie nicht nur jeden Zweifel zu heben imstande war, sondern auch der Arbeit der Theologie innerhalb des Dogmas neben ihrer Arbeit in der Schrift erst die rechte Bedeutung gab. Der orthodoxe Theologe lebt nicht nur von der Schrift, sondern er ist „im Glaubensgehorsam“, mit dem Bekenntnis und Dogma in der Hand, fortwährend in der Lage, sie zu meistern. Der „exponierte Katechismus“ ist über den Katechismus, die „exponierte Schrift“ über die Schrift.

Der Fleiß und Eifer, die Gewissenhaftigkeit und Gelehrsamkeit, die von den Vätern auf die Durchführung ihres Systems mit diesen Mitteln und Künsten verwendet wird, sind bewundernswert. Heutige Orthodoxie kann sich an Konsequenz und Energie mit ihnen nicht messen. Um so fataler, daß mit ihrer Hilfe eine Anschauung von der Unfehlbarkeit des Schriftbuchstabens noch immer in der Gemeinde lebt, die eine wahrhaftige Glaubenslehre schon längst hätte unmöglich machen müssen.

Die äußersten Konsequenzen des Inspirationsdogmas wurden auf reformiertem Boden vollzogen. Wenigstens ist die extreme Haltung reformierter Theologen in dieser Frage durch kirchengeschicht-

liche Kämpfe bekannter geworden als die nicht eben davon verschiedenen Ansichten, welche lutherische Theologen zur Sache hatten. Die beiden Johannes Buxtorf, Vater († 1629) und Sohn († 1664), beide Professoren des Alten Testaments in Basel, trieben den Respekt vor der Überlieferung des biblischen Wortlauts im hebräischen Text bis zu der Behauptung, daß auch die Punkte, Vokalzeichen und Akzente der späteren hebräischen Schrift uralt seien, mindestens von Esra her stammten*). So nur schien die Zuverlässigkeit der göttlichen Offenbarung gesichert. Die veritas divina war abhängig von der veritas hebraica. Eine ungemeine Gelehrsamkeit wurde von beiden Männern für ihre Ansicht aufgewandt, und ihre Kirche stand hinter ihnen**).

Hierin waren nun die lutherischen Väter, die sonst nur zu gern mit den Calvinisten die Waffen kreuzten, völlig einverstanden. Hatten doch schon Matthias Flacius († 1575) und Johann Gerhard († 1637), der feinste unter den Theologen der lutherischen Orthodorie, zur Sicherung ihres Bibelglaubens die gleiche Lehre aufgestellt. Gott würde, meint Flacius, die Lehre „von sich selbst“ dunkel und undeutlich überliefert haben, wenn in ihrer durch den heiligen Geist geschehenen Niederschrift die Punkte gefehlt hätten***).

Inzwischen hatten doch gute Gelehrte — freilich katholische, in ihrem polemischen Eifer wider das protestantische Schriftprinzip — schon die vollkommene Unversehrtheit des biblischen Textes mit wissen-

*) Johannes Buxtorf der Sohn: *Dissertatio de literarum Hebraicarum genuina antiquitate*. 1643. *Tractatus de punctorum, vocalum atque accentuum in libris Veteris Testamenti hebraicis origine, antiquitate et auctoritate*. 1648.

**) Genau wie die Buxtorf lehrte auch Amandus Polanus, Professor der Systematik in Basel († 1610), in seinem 1610 erschienenen *Syntagma theologiae christianae*. Ferner der Holländer Guisbert Voëtius († 1676), *Vorkämpfer reformierter Orthodorie*, in seinen *Selectae disputationes*, 1648: Die heiligen Schriftsteller haben nicht aus eigenem Antrieb, sondern unter dem Diktat des heiligen Geistes alle einzelnen Gedanken quoad rem et quoad phrasin vorgebracht, ob sie von guten oder bösen Menschen, von wahren oder falschen Worten, von läßlichen oder schlummen Laten berichteteten. Der heilige Geist hat ihnen unmittelbar und auf außergewöhnliche Weise Alles, was zu schreiben war und geschrieben worden ist, diktirt: die Sachen, die Worte, was sie vorher nicht wußten oder doch nicht mehr im Gedächtnis hatten ebenso, wie das, was sie sehr wohl kannten, Historisches oder Tatsächliches (particularia Einzelheiten), Dogmatisches, Begriffliches (universalia Allgemeinbegriffe), Theoretisches und Praktisches — ob sie es nun durch Gesicht, Gehör, Lesung oder Betrachtung gelernt haben mögen. Vgl. Otto Ritshl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*. 1, 171 und 190 f.

Formula Consensus Helvetica, 1675, can. 2: *In specie Hebraicus Veteris Testamenti codex, quem ex traditione Ecclesiae Judaicae, cui olim oracula Dei commissa sunt (Röm. 3, 2), accepimus hodieque retinemus, tum quoad consonas tum quoad vocalia, sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res tum quoad verba theopneustos ...*

***) Otto Ritshl, a. a. D. 1, 148. 171.

schaftlichen Gründen bestritten. Und der jüngere Buxtorf hatte in Ludwig Cappellus († 1658) einen treu reformierten Mann vor sich, wenn er gegen dessen textkritische Ansichten sich auf die konservative Meinung seines Vaters versteifte. 1624 erschien von Cappellus, anonym, sein „Enthülltes Geheimnis der Punctuation“. *)

Die Tatsachen sprachen für die Kritischen, aber die herrschende Orthodoxie verstockte sich gegen ihre Beweisführungen.

Weshalb halten wir uns bei solchen alten Geschichten auf?

1. Weil sie ungemein lehrreich sind dafür, daß theologischer Fanatismus leicht mit der schlichten Wahrheit in Streit geraten kann. Dann geht der Glaube mit der Barbarei, ja die Barbarei dünkt sich Glaube.

2. Weil naive oder bewußte Orthodoxie noch heute mit denselben Schwierigkeiten zu kämpfen hat, wie damals. Aber man weiß sich durch alte und neue apologetische Künste darüber hinwegzuhelfen, wenn man nicht vorzieht, die Schwierigkeiten nicht zu sehen. In diesem Punkte waren die Alten tapferer.

3. Die Identifikation von Wort Gottes und Bibelbuchstaben ist durch die Übertreibung des Inspirationsdogmas bis zur Annahme der Punkt- und Vokal-Inspiration ad absurdum geführt. Die beiden, Wort Gottes und Bibelwort, fallen nicht einfach zusammen. Das ist eine Erkenntnis, die im Protestantismus gelten muß. Wie sie sich Geltung erkämpft hat, davon alsbald. Hier soll nur noch

4. aus der Entwicklung der Theologie in jenem Zeitalter der „reinen Lehre“ und des „rechten Glaubens“ festgestellt sein, daß die Bibel damals keineswegs triumphierte. Grundsätzlich schon. Aber tatsächlich wurde sie zur Magd des Dogmas. Die Väter von damals bauten in dicken Büchern ihre Dogmatik auf, zu der sie die Bausteine überall herholten: aus den Bekenntnisschriften, aus den Werken der Kirchenväter, aus den Werken der Philosophen — und die heilige Schrift mußte ihnen auch sehr wohl Material liefern, aber wie oft und durchgängig nur in der Form von *diota probantia*. Das waren die unter ihren Lehrsätzen und wissenschaftlichen Erörterungen freilich reichlich mitgeführten „beweisenden Sprüche“ aus der heiligen Schrift. Wer einen orthodoxen Religionsunterricht, etwa in der Volksschule, genossen hat, der kennt diese Methode: oben die Sätze des Katechismus, unten die Bibelsprüche, die sie stützen und erläutern sollen. Gewiß, es führt eine Linie von den hellen Bibelstellen, an die Luther in Worms appellierte, zu diesem Schriftgebrauch, aber wer denkt bei diesen *diota probantia* noch an Luther in Worms?

*) *Arcaenum punctuationis revelatum*. Weitere Werke erst nach seinem Tode.

§ 69. Bibelkritik und Bibelglaube

Wort Gottes und Bibel gehören zusammen. Sie sind nicht dasselbe. Welches ist nun ihr Verhältnis, die Bedeutung beider heute für uns? Wir reden erst von der Bibel, dann vom Worte Gottes.

1. Und zwar, da von der Bibel, zuerst von der Bibelkritik, dann vom Bibelglauben.

Wir können statt Bibelkritik auch sagen Bibelwissenschaft. Denn die Bibelkritik ist die Bibelwissenschaft. Kritik kommt her vom griechischen *krinein* „urteilen“, „unterscheiden“. Die Bibelwissenschaft als Wissenschaft kann nach heute gültigen Begriffen nur eine unterscheidende und urteilende sein. Sie ist eine Funktion unsers menschlichen Verstandes, der imstande ist, richtige und falsche Aussagen zu tun, und die falschen von den richtigen zu unterscheiden. Läßt er die falschen durch die richtigen beseitigen, so ist er wahrhaftig und hat die Wahrheit.

Auch der heilige Geist will, sagt und hat Wahrheit. Er kann nicht lügen. Er verträgt auch nicht, daß man in seinem Namen lügt. Es gibt eine *pia fraus*, einen frommen Betrug, der meint, er tue dem heiligen Geist einen Dienst damit, wenn er die Wahrheit verschweige, verhülle, unterdrücke, leugne. Dawider nimmt der heilige Geist die Wahrhaftigkeit, die intellektuelle Redlichkeit in seinen Dienst.

Wahrhaftigkeit ist keine nur christliche Tugend. Es bedurfte keiner Offenbarung, um den Menschen zu sagen, daß sie wahrhaftig sein sollen. Nicht dazu mußte Christus kommen. Dennoch redet Altes und Neues Testament viel für die Wahrheit wider die Lüge. Alle Menschen sind Lügner, Gott lügt nicht: 4. Mos. 23, 19. Psalm 116, 11. Röm. 3, 4. Hebr. 6, 18. Christus ist selber schlechthin die Wahrheit: Joh. 14, 6. Der Geist ist der Geist der Wahrheit: Joh. 14, 17. 16, 13. Geist und Wahrheit sind dasselbe: Joh. 4, 23 f. Nur wer aus der Wahrheit ist, hört die Stimme Christi: Joh. 18, 37. Indem man, auf ihn hörend, die Wahrheit erkennt, wird man frei: Joh. 8, 32. Wovon frei? Ganz gewiß auch von der Lüge.

Das Wort Wahrheit im Johannes-Evangelium hat zwar, wie jeder aufmerksame Leser merkt, seinen besonderen Klang und Inhalt. Aber der Gedanke an Redlichkeit, Wahrhaftigkeit und formale Richtigkeit der Erkenntnis schwingt doch überall ganz unentbehrlich mit, so auch schon bei Paulus. *)

*) Die Kirche und die Theologie haben alle Ursache, auf eine Mahnung zu achten, wie sie die Schrift von Otto Baumgarten „Die Gefährdung der Wahrhaftigkeit durch die Kirche“ (1925) bedeutet. Die Zurückweisung dieser Schrift,

Nun sahen wir, daß die protestantische Orthodoxie ein Bild von der Bibel aufrecht erhielt oder vielmehr erst recht aufrichtete, das vor dem Forum einer aufrichtigen Wissenschaft nicht haltbar war. Und noch heute ist dieser Geist der Unwahrhaftigkeit in entschieden kirchlichen Kreisen zu Hause. Wo Gabe und Bildung dazu nicht ausreicht, den Tatbestand zu begreifen, da ist Geduld am Platze und günstigenfalls Belehrung der Dienst, den man zu leisten hat. Wo aber falsche Rücksichten den Irrtum pflegen und konservieren, ist man nicht fromm im Sinne der Bibel selber. Das mag sich sogar für bessere Frömmigkeit ausgeben, es darf in der evangelischen Kirche nicht gelten. So ist denn auch über die protestantische Orthodoxie, wie viel Tüchtigkeit sie in sich trug und wie viel Gutes sie uns hinterlassen hat (man denke nur an Paul Gerhards Lieder), nachdem sie eine Zeit lang unumschränkt geherrscht hatte, das Gericht hereingebrochen.

Sie hätte von Luther lernen können. Luther, das hörten wir, besaß das offene Auge, die Bibel zu sehen, wie sie ist, und die innere Freiheit, das sich selber zuzugestehn und auch der Gemeinde zu sagen. Er irrte vielleicht im Einzelnen darin, wie er sie sah. Aber er erkannte ihre profane Seite: was sie gemein hatte mit aller weltlichen Literatur. Teils urteilte er dabei ganz naiv mit seinem gesunden Menschenverstande und nach seinem persönlichen Geschmack. Teils tat er es aus seiner Fühlung mit der neuen wissenschaftlichen Methode des Humanismus heraus. Denn er ist zwar derjenige unter den Reformatoren, welcher bei seinem Studium nicht durch den Humanismus hindurchgegangen ist, sondern seine theologische Bildung wesentlich nur von den Scholastikern bezogen hat. Aber unbekannt sind ihm auch die Humanisten nicht geblieben, und im Jahre 1518 setzte er sich lernbegierig und lernfroh zu den Füßen Melanchthons. Er kannte Erasmus († 1536). Er kannte Laurentius Valla († 1457). Von diesem hat er noch 1537 eine literarkritische Schrift herausgegeben über die Fälschung der „Konstantinischen Schenkung“. 1516 hat er vier Schriften, die für Werke Augustins galten, diesem aberkannt*). Luther hatte historischen Sinn. Der kam seiner Glaubenserfahrung oft in entscheidenden Erkenntnissen

wie Karl Barth (Zwischen den Zeiten 1925, S. 3, S. 277) sie ausgesprochen hat, ist zu bedauern. In diesem Punkte sollten die Modernsten mit uns streng einig sein. Wir Theologen sollen uns immer wieder die Askra Kants zu unserer besonderen Heiligen machen: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), Reclam S. 206, Vorländer S. 222.

) Brief vom September 1516, bei de Wette 1, 34, bei Enders 1, 55. — Über Luthers „Bildung“ Heinrich Böhmcr, Luther im Lichte der neueren Forschung (1917) S. 135 ff.

zugute. So, als er die Fälschungen im kanonischen Recht entdeckte.*) Um meisten, als ihm bei der Lesung der Konstanzer Akten die Autorität des Konstanzer Konzils und der Konzilien überhaupt zerging. Das war ein entscheidender Moment in seiner Entwicklung und Haltung.**)

Machte der dogmatische Eifer für die neue Lehre und ihre Reinheit die Epigonen blind für die wirkliche Gestalt der Bibel (aus der man vielmehr nur immer die Bestätigung des Dogmas herausholte), so blieb doch Eine Brücke zu wissenschaftlicher Besinnung: der fleißige Betrieb der alten Sprachen. Ein klassischer Bibelausleger war bei all seiner Strenge im Dogma Johannes Calvin († 1564). Von dem Juristen Hugo Grotius († 1645) hätten die Theologen viel lernen können und haben gelernt. Des Streitens mit Ludwig Cappellus († 1658) haben wir schon gedacht: seine abschließende Arbeit *Critica sacra* wurde 1650 mit katholischer Hilfe in Paris anonym gedruckt. Er wies darin nach, daß der herkömmliche hebräische (masoretische) Text des Alten Testaments unmöglich mit dem Buchstaben übereinstimmen könne, den die heiligen Schriftsteller einst wirklich niedergeschrieben haben. Immer wieder war es die Untersuchung des überlieferten Wortlauts, an der die Kritik nicht ruhte oder neu erwachte. Ist aber der ursprüngliche Wortlaut nicht sicher feststehend, was für einen Wert hat dann die Lehre von einer wörtlichen Inspiration? Darum widerstanden die orthodoxen Theologen allen diesen philologischen Bemühungen wie die Mauern und wußten immer neue Gründe vorzubringen, weshalb die biblische Wissenschaft den Regeln der profanen nicht unterliege.

Katholiken, Philosophen, Freidenker besorgten eine Zeit lang die Arbeit, an welche die protestantischen Theologen sich nicht wagten. Der Pietismus lockerte das Verhältnis von Bibel und Kirchenlehre, die Aufklärung las in die Bibel ihre verstandeslichere Weisheit hinein. Ohne daß sie die Autorität der Bibel antastete, fand sie so in der Bibel die Welt, die sie brauchte: eine wunderlose mora-

*) Brief an Spalatin vom 13. 3. 19: *Verso et decreta Pontificum pro mea disputatione et (in aures tibi loquor) nescio, an Papa sit Antichristus ipse vel apostolus eius: adeo misere corrumpitur et crucifigitur Christus (id est veritas) ab eo in decretis. Ich wälze die Erlasse der Päpste . . ., weiß nicht, ob der Papst der Antichrist selber ist oder sein Apostel: so elend wird Christus verkehrt und gekreuzigt . . . von ihm in seinen Erlassen.* Bei de Wette 1, 239. Enders 1, 450.

**) Ich habe, ohne Gegenseite zu finden, auf die Bedeutung des reinen wissenschaftlichen Wahrheitssinnes für den Fortschritt der religiösen Reformation in der Mittagspause des 5. Juli 1519 nachdrücklich hingewiesen *ZfH* 1900 S. 88 f.: „Die Bedeutung des geschichtlichen Sinnes im Protestantismus.“

liche Welt. So noch der letzte rationalistische Göttinger Professor Heinrich Eberhard Gottlob Paulus († 1851) in Heidelberg. Die Aufklärung folgte nur getreu der Willkür, mit der die Orthodoxie den Inhalt der Bibel sich angeeignet und zurechtgemacht hat, gemäß dem Vers:

Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque
Invenit ac pariter dogmata quisque sua.

Es soll aber unter den Vätern des Pietismus Einer anerkannt sein, der fromme und gelehrte Bibelforschung auf vorbildliche Art zu vereinigen wußte, so daß man bis heute von ihm lernen kann: Johann Albrecht Bengel († 1752) mit seinem *Gnomon Novi Testamenti* *), 1742.

Die entscheidende, für unsre Kirche und Theologie entscheidende Wendung kam in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts.

Einmal durch Leute vom theologischen Fach: den Alttestamentler Johann David Michaelis († 1781), die Neutestamentler Johann August Ernesti († 1781) und Johann Salomo Semler († 1791). Zumal der Letzte gilt als der Begründer der historischen Kritik in der deutschen Bibelwissenschaft, ja in der deutschen Theologie überhaupt. 171 Schriften hat er geschrieben, Einzeluntersuchungen zumeist, aber eben damit die methodische Regel siegreich illustrierend. Überall dem Studium der Quellen hingegeben, unterscheidet er tapfer die Sammlung der biblischen Schriften, die einzeln wie als Sammlung durch Menschen entstanden und jeder wissenschaftlichen Prüfung freizugeben sind, von dem Worte Gottes. „Veränderung“ war sein Schlagwort. Die Veränderungen im Lauf der Geschichte muß man begreifen. Jesus brachte ein Neues; er aber wie auch seine Jünger mußten sich an die damalige Zeit anpassen. So gilt es die biblischen Schriften aus der geschichtlichen Person ihrer Verfasser heraus und aus deren schriftstellerischer Absicht zu erklären. Man streife das orts- und zeitgeschichtliche Beiwerk ab, so hat man den für alle Zeit gültigen christlichen Inhalt! Das, was ihm so vom Inhalt der Schrift blieb, war nach unsern Begriffen dürftig; aber in unserm Zusammenhang geht uns das wenig an: genug, daß durch seine Forschungsmethode die Inspiration des Bibelwortlauts und damit die kritiklose Übernahme ihres Inhalts für die deutsche protestantische Theologie endgültig erledigt war. Daran ändern alle möglichen Rückschläge und Rückfälle nichts.

Zweitens aber erfolgte die Wendung durch Lessing und Herder. Dieser zwar auch Theologe, sogar Pfarrer, aber doch mehr

*) Dies ist das Buch, in dem ein Jeder seine Dogmen sucht — und findet.

Genie als beides. Und die Sache kam damit an die Laien. Noch heute schöpft der intelligente Jüngling, der einen konservativ-apologetischen Religionsunterricht genossen hat, seine ersten und entscheidenden Zweifel an der Bibel aus Lessing. Die Fragmente des Hermann Samuel Reimarus († 1768) selber liest kaum einer; wohl aber Lessings „Gegensätze“ und seine Kampfschriften gegen Goeze. Lessing stellte in seinen Gegensätzen gegen Reimarus schützend die Meinung auf: Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel seien nicht solche gegen den Geist und gegen die Religion. Das Christentum sei dagewesen vor dem Neuen Testament. Die Religion sei nicht wahr, weil Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern Evangelisten und Apostel lehrten sie, weil sie wahr ist. Das waren, wie ernst gemeint oder weniger ernst, für Johann Melchior Goeze († 1786) Dolchstöße wider die ewige Wahrheit, Lessings Arznei gegen des Reimarus Lästerei des biblischen Christentums giftiger als das Gift selbst:

Ich würde lieber raten, gar die Flucht zu nehmen: denn durch Anwendung dieser von dem Herrn Herausgeber an die Hand gegebenen Sätze würde er die Bibel preisgeben, um die Religion zu retten; aber welche Religion? Gewiß nicht die christliche, als welche mit der Bibel steht und fällt*).

Lessing ist geradezu in Gefahr, die Sünde wider den heiligen Geist zu begehn**).

Der Streit, wie Goeze ihn aufnimmt, geht schlechterdings und einzig um die Inspiration der heiligen Schrift. Goeze resumiert in seinem ersten Artikel in den Hamburger Nachrichten Lessings lästerliche Meinung dahin:

Daß nicht Alles, was in der heiligen Schrift enthalten ist, von Gott eingegeben sei, und daß der heilige Geist nichts weiter getan habe, als daß er die Verfasser angetrieben, daß ein jeder die Sache so niederschreiben müssen, wie er sich solche vorgestellt, daher denn notwendig zwischen ihnen Widersprüche erfolgen müssen: . . . eben damit sucht er den Fels des festeren prophetischen und apostolischen Worts in einen nichtswürdigen Sandhaufen zu verwandeln, und gibt einem jeden Widerwärtigen das Recht, die göttliche Eingebung der Stellen, aus welchen wir die Glaubensartikel beweisen, von der Faust weg abzuleugnen***).

Lessing, dem es bei der Herausgabe der Fragmente um ganz andere Dinge zu tun gewesen war (die Verbalinspiration der „Orthodoxisten“ interessierte ihn längst nicht mehr), nimmt den Handschuh auf und schreibt unter Anderm seine „Axiomata“ (1778), auf die

*) Goezes Streitschriften gegen Lessing, herausgegeben von Erich Schmidt (1893) S. 22.

***) S. 52. 109. 138.

***) S. 4.

er andauernd als seinen wichtigsten Beitrag zur Sache hingewiesen hat:

1. Die Bibel enthält offenbar mehr, als zur Religion gehört.
2. Es ist eine bloße Hypothese, daß die Bibel in diesem Mehreren gleich unfehlbar sei.
3. Der Buchstabe ist nicht der Geist, und die Bibel ist nicht die Religion.
4. Folglich sind die Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und die Religion.
5. Auch war die (christliche) Religion, ehe eine Bibel war. . . .
7. Es mag also von diesen Schriften noch so viel abhängen, so kann doch unmöglich die ganze Wahrheit der christlichen Religion auf ihnen beruhen. . . .
10. Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Überlieferungen können ihr (der Religion) keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat.

Das sind heute für uns Selbstverständlichkeiten. Damals waren es Stöße ins Herz der orthodox-kirchlichen Schrifttheologie.

Es hat für uns keinen Zweck, den heißen Streit weiter zu verfolgen. Interessant ist nach dem, was wir reichlich über Wort Gottes und Schrift bisher schon vorgebracht haben, daß sich Lessing auch darauf zurückzieht:

Das Evangelium ist der Grund und Pfeiler unsers Glaubens, wer leugnet das? Allein das Evangelium ist ebensowohl ein *praeconatum* [mündlich verkündigtes] als ein *scripturis traditum* [durch Schriften überliefertes] . . . *).

Der Kampf wurde nicht ausgetragen, sondern von der Obrigkeit niedergeschlagen. Aber Lessing ist jedenfalls darin nicht unterlegen. Und das ist darum von so erheblicher kirchlicher Bedeutung, weil er den Kampf auf dem Boden der Kirche geführt hat, d. h. niemals darauf verzichtet hat, ihr Angehöriger und ein Lutheraner zu sein**). Dies ist das Geheimnis seiner Wirkung auf die Kirche. In erster Linie natürlich auf die Gebildeten in der Gemeinde. — Auf die zünftige Theologie hat er noch durch etwas Anderes eingewirkt, nämlich durch seine „Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet“. Aus seinem Nachlaß herausgegeben***).

Auf beide, Laien und Theologen, hat „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ (1777 und 1780) großen Einfluß geübt auch in der Richtung, die uns eben hier angeht.

*) bei Hempel 16, 222 Bong 23, 281.

***) Martin Rade, Lessing als Theologe. Jahrbuch des Freien Deutschen Hochschiffs, Frankfurt a. M. 1906, S. 12. 16.

****) bei Hempel 17, 112—134.

Sind Lessings Verdienste im Wesentlichen polemischer Art — obwohl er uns positive Beiträge nicht schuldig geblieben ist (s. S. 49) — so hat Herder, von Lessing und Hamann angeregt, der Bibelkritik positive Dienste getan, indem er mit seiner unvergleichlichen Nachempfingung in die Poesie der Bibel einführte, die morgenländischen Verfasser in ihrer Eigenart verstehen lehrte und so das Ganze wie die Einzelstücke in ihrer menschlichen Schönheit aufleuchten ließ, wozu die zünftigen Theologen gleichsam die Zeit nicht gefunden hatten.

Unter seinem Einfluß wurde der junge Goethe vorübergehend zum Theologen und belehrte über die ursprüngliche Form der Zehn Gebote, wie sie von der des Katechismus erheblich abweicht*).

Die kritiklose Hinnahme des Bibelbuchstabens war seit diesen siebziger Jahren für den deutschen Idealismus erledigt: einer tiefgewurzelten Schätzung der Bibel ist er immer treu geblieben. —

Die wissenschaftliche Theologie hat von damals bis heute ihr teils zerstörendes teils aufbauendes Werk an der Bibel mit unablässigem Eifer weiter getrieben. Gleichviel ob geschmäht oder gepriesen, wie das ja, auf den großen Gang der Leistung gesehen, für alle wissenschaftliche Arbeit völlig gleichgültig ist. Sie ist doch nur eine Form der inneren Nötigung des Menschen, nach der Wahrheit zu betrachten. Und sie läßt sich dadurch nicht irre machen, daß das auch durch Irrtümer geht. Sie hat aber auch den unablässigen unwiderstehlichen Trieb in sich, solche Irrtümer zu überwinden. Herrscht irgendeine minder fundierte Annahme, so stehen schon die Füße derer vor der Tür, die sie hinaustragen. Und geht es durch neue Irrtümer, so bleibt doch von aller Forschung immer ein Bestand unwiderstehlicher Ergebnisse zurück, mit dem protestantische Gewissenhaftigkeit zwangsweise weiter arbeitet.

Vielfach ging das alte testamentliche Fach in der Anwendung neuer Methoden und Erprobung von Hypothesen voran, das neue testamentliche folgte. Die sogenannten Echtheitsfragen beherrschten das neunzehnte Jahrhundert: wie alt die einzelnen biblischen Schriften und wer ihr Verfasser sei, ob die Schriften so, wie überliefert, auch einst geschrieben wurden usw. So genannte Einleitungsfragen! Die „Tübinger Schule“ (Ferdinand Christian Baur † 1860) widmete sich vornehmlich der Entdeckung des Urchristentums: Paulus beherrschte für sie die Situation; von den allein echten Briefen, die sie als solche anerkannte: Gal., 1. und 2. Kor., Röm. ging sie aus; auch die Offenbarung Joh. war ihr ein festes Urdatum.

*) Zwei wichtige, bisher unerörterte biblische Fragen zum ersten Mal gründlich beantwortet. 1773.

Raum steht von ihrem Bau heute noch ein Stein auf dem andern, und doch ist ihre Arbeit noch heute die Voraussetzung von allem, was in diesem Gebiete erarbeitet wird. David Friedrich Strauß († 1874) führte durch sein „Leben Jesu“ von 1835 *) den Mythos in die heilige Geschichte ein; man empfand damals das Negative seines Werkes zu stark und lehnte es von allen Seiten ab; heute lernt man in aller Ruhe auch von ihm.

Die Methode, die zunächst im vorigen Jahrhundert herrschte, war die historisch-kritische der Philologen; man durchprüfte die biblischen Schriften genau so, wie die Philologen die profanen, von der Sprachseite her. Nur noch dringlicher darf man sagen: denn auf welchen Teil weltlicher Literatur, griechischer oder römischer, wäre je ein solch umfassender, unermüdlicher, immer wieder dieselben Stellen und Probleme anfassender Fleiß verwendet worden? So konnten eben nur die theologischen Fakultäten ihn auf das immerhin begrenzte biblische Schrifttum verwenden. Es ist nur eine Nuance dieses wissenschaftlichen Betriebes, wenn zur philologisch-historischen Technik unter dem Namen der „religionsgeschichtlichen Schule“ weitere historische Gesichtspunkte und Kunstregeln seit den neunziger Jahren zur Geltung kamen. Und diese (philologisch-historische) Art Beschäftigung mit der Bibel ruht nun nicht und wird nicht ruhen, mag es auch heute den Anschein haben, als seien wir zu einem gewissen Abschluß, zu einer gewissen Gemeinsamkeit der kritischen Meinung gekommen.

Wenn in Laienkreisen von je und heute in nicht geringem Umfang vielmehr eine größere oder geringere Beunruhigung der ganzen Bibelkritik gegenüber vorhanden ist: was ist dawider zu sagen?

(1.) Die kritische Betrachtung und Bearbeitung der Bibel ist Folge eines Zwanges, dem die intellektuelle Redlichkeit unsrer Gelehrten erlegen ist. Dieser Zwang besteht noch und wirkt sich weiter aus. Er würde nicht dasein können, wenn die Bibel wirklich ein irdischen Maßstäben entzogenes überirdisches Wesen wäre. Aber die Bibel erweist sich der Erfahrung als ein Werk, das zum mindesten mit irdischem Schrifttum vieles gemein hat. Hierüber die richtige Erkenntnis zu schaffen, unter Hintansetzung aller Vorurteile, ist nicht nur das Recht, sondern die Pflicht des wissenschaftlich geschulten Verstandes. Bibelkritik ist ein Kind menschlicher Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit.

(2.) Auch der fromme Sinn bewährt sich an ihr. Denn an sich kann sie von Jedermann, auch von glaubensfremder und glaubens-

*) Nicht zu verwechseln mit dem geringwertigen populären „Leben Jesu“, das er 1864 folgen ließ.

feindlicher Seite unternommen werden. Schon der erste wissenschaftliche Bestreiter des Christentums, Celsus, hat an den biblischen Schriften manches richtig gesehen, was die Christen damals (um 177) nicht sahen. Feindschaft gibt scharfe Augen. Aber die Liebe sieht mehr. Und die Liebe zur Bibel ist nun keineswegs nur bei ihren professionellen Verteidigern. Die Hingabe der theologischen Fachgelehrten, wie sie nun seit anderthalb Jahrhunderten die Bibelkritik trägt, ist zum guten Teil von der Leidenschaft des Glaubens zur Bibel getragen. Man weiß, daß es sich da um einen Gegenstand handelt, um den es sich lohnt, an dem für die Christenheit alles liegt. Der alt- oder neutestamentliche Forscher, der Alter und Herkunft einer biblischen Schrift untersucht, dem Sinn eines biblischen Wortes sprachlich nachgeht, auf Grund ältester Handschriften und Übersetzungen einer unsicheren Textstelle beizukommen sucht, schließlich Ergebnisse eigener und sonstiger Einzeluntersuchungen zu Gesamtansichten davon, wie es nun eigentlich gewesen ist, durch Schlüsse und nicht ohne Zuschuß von Hypothesen zusammenfaßt — tut nach protestantischer Auffassung ebenso Gottesdienst, wie der Pfarrer, der seine Predigt ausarbeitet und vorträgt. Mag er nicht so unmittelbar wie dieser der Gemeinde dienen, mittelbar tut er es zuweilen mehr als dieser.

(3.) Die Bibelkritik ist dennoch nicht Bibelglaube. Sie ist Wissenschaft, und muß in erster Linie mit den Maßstäben gemessen werden, die in den verwandten wissenschaftlichen Zweigen herrschen. Sie ist fehlbar wie alles menschliche Bemühen. Darum soll auch der Ungelehrte nicht einfach auf sie bauen und sich nicht zu sehr von ihr imponieren lassen. Aber er soll recht recht nicht sie verurteilen oder verachten, dessen eingedenk, daß er vielleicht über sie zu urteilen nicht in der Lage ist.

(4.) Umgekehrt soll die Bibelkritik sich zwar mit ihren Methoden und mit ihren neuesten Fündlein den „Laien“ in der Gemeinde nicht aufdrängen. Aber sie soll von ihrer Existenz ruhig bei gegebener ernster Gelegenheit Selbstzeugnis ablegen. Insbesondere soll sie unter Wahrung der Grundsätze, denen alle Popularisierung der Wissenschaft unterworfen bleibt, im Unterricht der Heranreisenden nicht unterlassen, das Wesentliche ihrer Arbeitsergebnisse mitzuteilen und zu erläutern.

2. Und nun der Bibelglaube. Ich bekenne mich zum Bibelglauben, in Einigkeit mit allen gläubigen Christen.

Dieser Bibelglaube ist unabhängig von der Bibelkritik.

Denn was heißt: „an die Bibel glauben“? (Man kann nicht sagen: „die Bibel glauben“, wie man sagt: „ich glaube ein ewiges

Leben". Wohl kann man sagen: „ich glaube der Bibel". Man sieht so schon aus der Sprache, daß es mit dem „glauben" der Bibel gegenüber seine besondere Bewandnis hat.)

„Glauben an" geht immer auf ein Persönliches. Das Persönliche in der Bibel ist das Göttliche, das Pneuma, ist Gott. „Ich glaube an die Bibel" heißt: ich glaube an den Gott, der durch die Bibel zu mir redet — ich glaube, daß Gott durch die Bibel zu mir redet — ich glaube, daß die Bibel Stimme seines heiligen Geistes ist — ich glaube an die Inspiration der Bibel.

Inspiration! Nicht Verbalinspiration. Nicht Inspiration von Vokal- und Interpunktionszeichen. Sach-Inspiration, Geist-Inspiration.

Wir reden auch sonst von „Inspiration". Der Künstler wird zu seinem Werke inspiriert. Der Schriftsteller zu seinem Buch. Der Politiker zu seiner Tat. Der schlichte Mensch zu entscheidenden Entschlüssen, die er in seiner Alltäglichkeit sonst nicht fassen würde. Immer handelt es sich dann darum, daß Etwas über uns kommt, uns in Beschlag und Dienst nimmt: eine Macht, vis, dynamis.

Nun handelt es sich hier nicht um unsre Inspiration, denn wir sollen nicht Bibel machen. Es handelt sich darum, daß wir die in der Bibel verborgene, nein sich regende und offenbarende Macht spüren, anerkennen, begreifen, über uns Gewalt gewinnen lassen. Wer so zur Bibel steht und glaubt, daß diese Macht der lebendige Geist Gottes sei, der glaubt an die Bibel.

Es gibt Inspiration die Fülle in der Welt. Auch außerhalb der Christenheit. Auch in der Christenheit außerhalb der Bibel. Aber ehe wir die sonst vorhandene abmessen und abgrenzen von der Inspiration der Bibel, sollen wir diese ganz einfültig auf uns wirken lassen und positiv erleben. Alles Theoretische kommt darnach. —

Wir greifen zur Bibel und haben ein Buch in der Hand. Ein Buch. Seit wann ist das Ein Buch? Denn es ist, wenn ich recht sehe, vielmehr eine Literatur von (eingeschlossen die Apokryphen, die ja in meiner Bibel mit drinstehn) 79 verschiedenen Schriften. Wie denn Bibel oder Biblia (Neutrum pluralis aus der griechischen Sprache vom Singular biblion) — „Bücher" heißt. Diese 79 Schriften umfassen eine Entstehungszeit von 13 Jahrhunderten: 1150 vor Christus bis 150 nach Christus. Als gesammelte Größe treten sie uns zuerst entgegen im Codex Vaticanus (B): viertes Jahrhundert. Als Buch aus Einem Geist, wie Eines Verfassers, in der Tat hindurchgegangen durch den Geist eines Dichters, der zugleich sprachkundiger und zuverlässiger Übersetzer war, ist die Bibel für uns Deutsche da seit 1534. In diesem Jahr war die 1522 begonnene Lutherbibel fertig. So brauchte es fast 3000 Jahre, bis unsre deutsche Bibel, wie wir sie haben, dawar.

Diese Bibel kann heut Niemand mehr auseinanderreißen. Zwar fehlt es nicht an wohlmeinenden und vielleicht praktisch geborenen Versuchen dazu: Schulbibeln, Familienbibeln und dergleichen. Auszüge werden aber niemals das Ganze verdrängen. Wenn einmal lauter Auszüge nur dasein sollten, wird das Ganze über die Menschen kommen mit um so stärkerer Wucht. Schon die Wissenschaft (mit ihrer bösen Kritik) wird dafür sorgen, daß die ganze Bibel unser bleibt. Einschließlich des Alten Testaments. Denn man mag noch so viel sagen gegen das Alte Testament: das Neue läuft nicht ohne das Alte.

Um sogleich beim Alten zu bleiben: das Allermerkwürdigste an der Bibel ist das Alte Testament. Denn daß eine neue Religion mit einem neuen Buche in die Welt eintritt, ist nichts Merkwürdiges. Wie aber die älteste Christenheit dem Volke Israel seine heiligen Schriften genommen und als ihr alleiniges Eigentum behandelt hat, wie sie dieses fremde Buch jüdischer Herkunft den Griechen gebracht und aufgedrungen hat, wie nun in der Tat dieser eben erst von den Juden (etwa um 100 v. Chr.) zu stande gebrachte alttestamentliche Kanon alsbald die heilige Bibliothek der Christen geworden ist: das gehört zu den erstaunlichsten Vorgängen, die je in der Kultur- und Geistesgeschichte der Menschheit sich abgespielt haben. Es war ja nicht so, daß die Christen, im Besitz des Neuen Testaments, das Alte hinzunahmen, nein in den ersten zwei Jahrhunderten war ihnen das Alte Testament die heilige Schrift; daneben ließen allerhand neue Schriften christlicher Herkunft, die sich ihre Aufbewahrung und Sammlung erst erkämpfen mußten. Vom Standpunkte der Juden war das nichts Andres als ein Raub, und kann heute kaum anders von ihnen empfunden werden. Wir Christen können den Hergang nicht anders rechtfertigen, als daß wir mit unsren frühesten Glaubensgenossen uns als das wahre Israel bekennen, echte Nachkommen des Volkes Moses, der Psalmlisten und der Propheten. Ein geistiges Ringen hat da stattgefunden, das weder einst (im zweiten Jahrhundert) durch Marcions Antisemitismus zu Gunsten der Juden entschieden werden konnte, noch heute durch die deutsch-völkische Bewegung zu Gunsten der Juden entschieden werden kann*). Das Alte Testament bleibt unser. Es bleibt in der „Bibel“.

Und sind das nun nicht doch zwei verschiedene Religionen, wie das fromme Judentum heute zu seinem Alten Testament steht und wir

*) Alles Mögliche am Alten Testament zu beanstanden und abzulehnen — mit den „deutschen“ Christen von heut, auch mit v. Harnack (Marcion ¹1921) und Anderen — dazu haben wir dasselbe Recht wie Paulus, die Kirchenschriften des ersten Jahrhunderts und Luther.

zu dem unsern? Die Freiheit, mit der wir es brauchen und beurteilen, ist für die jüdische Orthodogie ein Greuel. Und sie würde es auch für die christliche Orthodogie sein, wenn nicht das Neue Testament mit solcher Freiheit schon vorangegangen wäre. Wenn sie nicht urchristliches Erbe bedeutete — mit all ihrer unerhörten Gewaltthatigkeit. Denn was bedeutet Luthers unbefangne und kühne Bibelkritik gegen das, was Paulus aus dem Alten Testament gemacht hat? Diese Streichung des Gesetzes aus der Thora, des nationalen Anspruchs aus dem Nationalbuch! *).

Wir Christen können in dieser Übernahme des Alten Testaments und seiner Verschweigung mit dem Neuen nur das Werk einer höheren Macht erkennen. Wer will ernstlich die Christenheit, die in diesem gemeinsamen Besitz ihr stärkstes Einheitsband hat, einladen, sich einen neuen Kanon zu schaffen? Geschichtliche Leistungen von dieser Wucht lassen sich nicht corrigieren.

Dabei hat die Christenheit längst die Kunst geübt, einzelne Stücke in der Bibel, die ihr aus irgendeinem Grunde gleichgültig oder gar anstößig sein mochten, mit weiter zu tragen. Und es ist die befreiende That eben der kritischen Bibelwissenschaft, daß sie die Gemeinde gewöhnt, Einzelnem zwar kritisch gegenüberzustehen, aber das Ganze mit um so größerer Liebe zu umfassen. Was dasselbe ist: die Hauptsache an und in der Bibel um so bewußter sich anzueignen.

Der schlichten Laienfrömmigkeit mag dabei immerhin viel zugemutet sein. Haben vor zweihundert Jahren noch die Gelehrten und die Pfarrer den Wert der Bibel nicht anders zu verstehen vermocht, als daß er in der göttlichen Herkunft und Garantie ihres Buchstabens beruhe, so darf man sich nicht wundern, daß es heute noch eine Laienorthodogie gibt, die desselben Wahnes lebt. Theologen, die das unterstützen, sollte es nicht mehr geben. Als gültiges Gemeingut kann diese Art Bibelglaube in unserer Kirche nicht mehr anerkannt werden.

Dabei wird unsre Kirche große Verschiedenheiten der Auffassung unter den Bibelchristen vertragen. Es ist ja auch keine Kleinigkeit, was ihr von der Bibelkritik zugemutet wird. Nichts Geringeres, als die Aufgabe ihrer alten Dogmatik. Jenes Dogma, von dem wir bei unserer Glaubenslehre immer wieder ausgehen, weil es die letzte zwangsläufige Lehre war, die alle umfaßte, kann sich

*) Dabei soll nicht verkannt werden, daß auch die jüdische Religion eine parallele Entwicklung durchgemacht hat, indem sie aus einer nationalen zu einer geistigen wurde und der Opferdienst des Tempels zu Gunsten der Synagoge verschwand. Aber diese Entwicklung auf jüdischem und jene auf christlichem Boden haben sich vollkommen unabhängig von einander vollzogen. Wie verschieden haben beide das Jahr 70 n. Chr. erlebt!

in seiner Vollständigkeit — und auf die Lückenlosigkeit seines Systems kam es ihm ganz vornehmlich an — nicht mehr halten. Die Bibel will heute anders geglaubt werden, als daß man *dicta probantia* für eine Menge von Lehrsätzen aus ihr herausholt. Sie will in ihrem Kern und Wesen, in ihrem Geist verstanden sein. Dazu hat sie uns der heilige Geist geschaffen und erhalten.

Wenn nun der schlichte Kirchenchrist hört, daß die ersten Kapitel der Bibel keine Historie, sondern Mythos sind? Also daß es sich nicht nur bei der Schöpfung, sondern auch beim Sündenfall um Erzeugnisse einer frommen Phantasie, um freie Gedankenbildung handelt? Von der Erschaffung der Welt mag das schneller einleuchten, denn wer ist damals dabei gewesen? und daß Gott den Menschen das nicht so erzählt habe, begreift ein evangelischer Christ wohl ohne Mühe. Schwerer schon, daß es einen Adam und eine Eva als erste Eltern des Menschengeschlechts schwerlich gegeben hat, und daß Paradies und Sündenfall ebenso Dichtungen sind wie, nach Luther, die Geschichte von Hiob. Da gilt es ein großes Umdenken. Und zwar zu dem Ziele, daß wir nun keineswegs die Freude an der Schöpfungsgeschichte und das Erschrecken vor dem Sündenfall verlieren sollen. Sondern im Gegenteil, in neuem Lichte soll die innere Wahrheit dieser Erzählungen vor und in uns ausleuchten. Der heilige Geist ist bei der Gestaltung dieser Kapitel für unsern Bibeltglauben ebenso beteiligt wie für den Bibeltglauben der Alten. Nur sehen und wissen wir, daß es sich nicht um geschichtliche Begebenheiten handelt und um zuverlässige Berichte davon, sondern um Wahrheiten, Erkenntnisse, Offenbarungen, die uns in Gestalt von Mythen vor die Seele gestellt werden. Was ist denn ein Mythos? Gedanke in erzählender Form. Sieh auf den Gedanken und glaube, daß der heilige Geist dir den so nahe bringen will. Das ist Bibeltglaube.

Oder im Neuen Testament. Wenn dann die Bibelkritik uns bange machen will, ob Jesus die sieben Worte am Kreuz gesprochen habe — gewiß, da lehnt sich alles dawider auf, was wir an naiver Freude an dieser Überlieferung in uns hegen. Da ist kein Wort unter den sieben, an dem unser Trost, unser Nachdenken, unsre Nachfolge Jesu nicht hinge. Nun sagt uns vielleicht die Bibelwissenschaft, nach ihrer Prüfung sei es wahrscheinlich die zuverlässigste Nachricht von Jesu Sterben, daß er mit einem lauten Schrei, wie ein siegreicher Held, seinem Erdenleben den Abschied gegeben habe (Mark. 15, 37). Gesetzt, es wäre so, wäre damit alles, was die erste Jüngergemeinde sich von seinem Hinscheiden erzählte, hinfällig? Wären nicht all diese Worte, die man sich von Jesus erzählte, Zeugnisse ihres Glaubens an ihn, des Bildes, das sie von ihm hatten?

Wie sollte denn Geschichte dieses Jesus uns anders erzählt und überliefert werden, als mit solchen Mitteln freier und frommer Darstellung! So sahen, kannten, hatten sie Jesus. In aller Einfalt und Treue. Und der Geist sagt dazu: Amen. Will Jemand einwenden: Aber so hätte uns die heilige Geschichte nicht überliefert werden dürfen?

Die Bibelkritik lehrt uns die biblische Überlieferung nehmen, wie sie ist. Bibelglaube weiß, daß er von der Bibel lebt. Er will über sie die Wahrheit hören, dessen gewiß, daß diese Wahrheit ihm immer zum Heil sein wird. Proderit semper, sagt Luther: „Immer wirds nütze sein“.

In dieser Spannung von Gebundenheit und Freiheit sollen wir unsre Bibel haben. Wenn die Bibelwissenschaft uns frei gemacht hat von der Gebundenheit an den Buchstaben, so tauschen wir damit nicht eine neue Gebundenheit ein an die Ansichten der Wissenschaft. Die Wissenschaft hat die Art, daß sie uns, indem sie uns dient und dienend an sich bindet, gleichzeitig wieder von ihrem Dienst frei macht. Ihre Arbeit, ihre Ergebnisse sollen uns nicht dazu dienen, daß wir nun „an die Wissenschaft glauben“. Die ist kein Gegenstand für die fromme Hingabe und wird es nimmermehr. Die tut ihren Dienst und überläßt uns dann unsrer Frömmigkeit. Mit unsrem Glauben sollen wir uns dann zurechtfinden in der veränderten Situation. Diese Situation bezieht sich auf die irdisch-menschliche Seite der Schrift. Ihren Ewigkeitsgehalt wird die Wissenschaft immer nur unvollkommen erschließen. Auf ihn stoßen muß sie ja Schritt für Schritt. Aber er bleibt für sie — Grenzland. Über die Grenze hinaus ist auch der schlichte Glaube kompetent. Der schlichte Glaube, der so an der Bibel hängt, daß er zu allererst die Überzeugung hat: Wie der heilige Geist die heilige Schrift geschaffen hat, soll sie mir recht sein.*)

Was für eine Bibelwissenschaft soll sich der Systematiker in der Fakultät von seinen Kollegen wünschen? Wilhelm Herrmann sprach wiederholt seine Genugtuung darüber aus, daß er Neutestamentler wie Jülicher, Johannes Weiß, Heilmüller sich zur Seite hatte. Denn da wußte er, daß den künftigen Pfarrern und Lehrern die historische Wirklichkeit des Bibelbuchs in ihrer ganzen Unbarmherzigkeit vor Augen geführt wurde. Dazu mußte nun der Glaube auch in der Glaubenslehre aus eigener Kraft seine Position

*) Der Religionsunterricht von heute hat eine ungeheure Aufgabe an der richtigen Einführung in die Bibel. Es geschieht doch viel Gutes, ihn auf den rechten Pfad zu leiten. Ich erwähne nur als Beispiel für viele ein Schulbuch, das mir eben zufällig in die Hände kommt: „Bibelkunde für höhere Lehranstalten“ von Max Goldacker, 6 und 7. Auflage 1926.

finden. Ich sagte: aus eigener Kraft. Das heißt in diesem Falle: aus Kraft des heiligen Geistes. —

Was machen wir nun mit Ausführungen, wie sie Karl Barth über das reformatorische „Schriftprinzip“ gegeben hat (Zwischen den Zeiten S. 5 S. 21 ff.: „Reformierte Lehre usw.“) und wie sie auch sonst seitens der jüngsten theologischen Schule uns begegnen? Soll ich mich darauf zurückziehen, daß sein Schriftprinzip eben das reformierte sei, ich Lutherisch denke? Soll ich anerkennen, daß, was er von der Schrift sage, wohl vom „Worte“ gelte, aber nicht von der „Schrift“? Aber ihm ist eben in diesem Zusammenhange Wort Gottes das Wort der Schrift. Ich werde zwischen Zustimmung und Widerspruch immer hin und her geworfen. Aber ist nicht die Hauptsache zwischen uns „die Selbstevidenz der Offenbarung, die Gott gleichzeitig den biblischen Zeugen und den Seinigen, die das Zeugnis jener annehmen, schenkt, der Gehorsam gegen das testimonium spiritus sancti internum“? Und damit in der Tat vorbildlich an unsren Vätern „ihr Mut, sich eine so zufällige, kontingente, menschliche Größe wie die Bibel allen Ernstes zum Zeugnis von Gottes Offenbarung, diese an sich profane zur heiligen Schrift werden zu lassen“? Nur daß für uns Heutige dazu viel größerer Mut — Glaubensmut — gehört, weil wir jenes Zufällige und Menschliche wissen, sie es nur etwa spürten und ahnten!! In dem wir Christen von heute diesen Mut haben, ist unser Zeitalter gar kein „pygmäisches“ d. i. zwerghaftes. Und man soll unsrer dennoch gewiß vorhandenen Schwachheit nicht damit aufhelfen, daß man das sogenannte „Formalprinzip“ mit neuer Strenge aufrichtet. Das führt nur zu einer neuen Orthodoxie. Von neuem wird — ein Barth'sches Gleichnis zu brauchen — der feste Stamm des „Gott redet“ von einem Wuchs umrankt, der seinen Wurzeln die Nahrung raubt. Was wir — mit Barth — von den besten Vätern lernen und in unsre Situation herüberretten wollen, das ist ganz gewiß nichts Andres als „die freie scharfe Zugluft der Erkenntnis des Wortes Gottes aus Schrift und Geist“. Und was wir — mit Barth — als „die einzig mögliche Antwort“ des Bibelglaubens auf die Bibelkritik kennen und vertreten, das ist „die Antwort der Freiheit und der christlichen Sachlichkeit“. Ist das Calvinisch, so ist es ganz gewiß Lutherisch.

Wenn Eduard Thurneysen (Zwischen den Zeiten 1924 S. 5) so großen Wert auf „das Rätsel des Kanons“ legt, so kann man das bis zu einem gewissen Grade mitempfunden. „Dieses Rätsel besteht darin, daß es offenbar Menschen gegeben haben muß, die diese bestimmte Auslese von Schriften zusammengesehen, als Einheit emp-

funden und von allen scheinbar oder wirklich so nah verwandten und doch offenbar ganz und gar andern Schriften abgegrenzt haben. Das Rätsel besteht darin, wie rasch sich dieser Kreis kanonischer Schriften schloß, wie allgemein er sich durchsetzte, und wie er als solcher vierzehn bis fünfzehn Jahrhunderte sich erhalten hat.“ Aber das ist nun, im Wesentlichen unangefochten, freilich reine Konstruktion. Da wird vom Dogma aus Geschichte gemacht. In Wahrheit hat man erstaunlich lange um einzelne Schriften des Neuen Testaments (das Alte stand fest — dank einer jüdischen Synode) gestritten und gar keine Leidenschaft verraten für die geistige Einheit der Bibel. Die späten Beschlüsse von Kirchenversammlungen sanktionieren dann ohne alles Pathos, was inzwischen „geworden“ ist. —

Heut ist viel von „pneumatischer Exegese“ die Rede, die der gelehrten zur Seite steht. In der Tat, neben der Schrift die Exegese, die Auslegung! Das wird eine wichtige Zugabe zur Bibel sein. Aber es ist nicht mehr Bibel, sondern — verkündetes Wort*).

§ 70. Wort und Sakrament

1. Die Bibel ist Gottes Wort. Sie ist das Werk des heiligen Geistes. Aus der Bibel heraus redet Gott zu uns.

Dennoch ist sie nicht „nur und allein“ Gottes Wort. Weit über die Bibel hinaus wächst und wirkt das verkündete Wort. Durch die Jahrhunderte ist es erklingen, es erklingt auch heute.

Dieses verkündete Wort steht aber mit der Bibel im innigsten organischen Zusammenhang. Ein non sine („nur“) findet freilich statt. Die Bibel bleibt immer *conditio sine qua non*; ohne die Bibel gehts nicht. So gewiß der Prediger, wenn er auf die Kanzel steigt, seinen Bibeltext mit hinaufnimmt. Sie bleibt notwendiges Fundament, unentbehrliche Quelle unsrer Glaubenserkenntnis und Glaubensrede.

Nicht aber sind wir nun in die Bibel eingesperrt. Nicht ist die Bibel unser Tyrann. Sondern im Gegenteil: heimisch geworden in der Bibelwelt, reich geworden durch die darin enthaltene Offenbarung, vertraut geworden mit der aus ihr vernommenen Stimme Gottes, hören wir nun Gottes Wort überall, atmen wir nichts Anderes. Das Wort und Werk Gottes, das jenes „nur“ und „allein“

*) Die Lösung ist noch zu unklar, als daß sich die Dogmatik dabei aufhalten könnte. Redliche Auslegung der Bibel hat ihren Einen buchstäblichen Sinn herauszustellen. Hat der Bibelleser und Bibelklärer das Pneuma, so wird ihm das Pneuma alle möglichen guten Gedanken dazu eingeben. Wie dies Gott Lob von je her gesehen ist. Aber Exegese will nur Eines.

umschließt *), ist viel umfassender, allumfassend. Und zwar sind wir nicht nur von Gottes Wort umgeben und umhüllt, nein Gottes Wort ist inwendig in uns, und Gott redet durch uns. Gott, der ja niemals für sich allein ist, wenn wir wirklich mit ihm zu tun haben, sondern immer unsern Nächsten bei sich hat (S 8), offenbart sich uns gar nicht, ohne daß er uns schon zu den Andern schickt: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker“. Wir sind nicht nur seine Hörer, wir sind alsbald seine Prediger und Missionare:

Ein Christ hat nicht allein Recht und Macht, das Gottes-Wort zu lehren, sondern ist das selbige schuldig zu tun bei seiner Seelen Ver lust und Ungnade.**)

Die Linie wird meist zu früh abgebrochen, wenn vom Werke des Wortes die Rede ist. Die Bibel selber ist schon verkündetes Wort — dieses, gehört und geglaubt, wird alsbald wieder verkündetes Wort an Andre. Nur so hat man das ganze Wort vor sich, wenn man es so sieht. Und nur so hat man das Wort in sich, wenn man es so erlebt und treibt.

Damit dieser Prozeß richtig verläuft, der heilige Geist dabei zu seinem Ziele kommt, ist notwendig, daß der Mensch in seinem In nersten vom Wort erfaßt werde. Du mußt hören, glauben, nur so kannst du dann glaubend das Wort weiter geben an die Andern.

Darum wird Luther nicht müde, dies als die Tugend des münd lich verkündeten Wortes zu preisen — gleichviel ob es der Pre digter seiner Gemeinde oder der Hausvater seinem Gesinde verkün digt — daß das Wort durch den verkündigenden Mund an die Einzelnen ausgeteilt wird. Jedem Einzelnen geschenkt: „Das soll dein sein, nimm hin und habe dir's.“ ***)

*) „Was zum ewigen Heil führt, das, dünkt mich, sind die Worte und Werke Gottes, die dem menschlichen Willen dargeboten werden, daß er sich ihnen zu wende oder sich von ihnen abwende. Worte Gottes sind mir so Gesetz wie Evangelium; das Gesetz fordert Werke, das Evangelium Glauben. Es gibt nichts Andres, was zu Gottes Gnade und zum ewigen Heil führt, außer Gottes Wort und Werk. (Nulla sunt alia... nisi verbum et opus Dei.“ WA 18, 663. EA 7, 190. BrA 10, 305. De servo arbitrio 1525. — Wort und Werk, b. i. Werk des Wortes. Auch Wort vom Werk. Immer ist das Wort beim Werk. (Über Gesetz und Evangelium unten § 75.) — „Dies Heiligtum ist das rechte Heil tum (Reliquie), die rechte Salbe, die zum ewigen Leben salbet... Wir reden aber von dem äußerlichen Wort, durch Menschen, als durch dich und mich, münd lich gepredigt.“ WA 50, 629. EA 25, 360. BrA 2, 143. — Über Luthers naive Schätzung des gesprochenen lebendigen Wortes siehe das Zitat S. 55 f. Sehr fein haut in dieselbe Kerbe Friedrich Gogarten, Zwischen den Zeiten 4, S. 4, S. 290 f.: Das lebendige Wort „ist die einzige Beziehung zwischen Per sonen... zwischen Menschen als Menschen“. Dazu siehe S. 40.

**) WA 11, 412. EA 22, 146. BrA 7, 139. Daß eine christliche Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen, 1523.

***) WA 18, 203. EA 29, 284. BrA 9, 168. (1524.) — „Die Taufe ist nicht des

Wohl redet Gott in der Bibel. Aber diese Rede Gottes soll von Mund zu Ohr, d. i. von Seele zu Seele weitergetragen werden, aus ihrer Objektivität durch den Dienst des Subjekts an das Subjekt herangebracht und so dem Nächsten vermittelt werden. Gnadenmittel ist das Wort Gottes durch das Medium des glaubenden Menschen hindurch. Dann ist des Predigers Mund und Wort doch nicht sein, sondern des heiligen Geistes Mund und Predigt. *)

Und es gibt noch eine andre Weise, wie das Wort an die Menschen kommt und durch Menschen verwaltet wird. Das ist das Sakrament.

2. Wort und Sakrament“. So klingt es in unlöslicher Verbindung tausendfach durch die Lehre unsrer Väter. Man sagt mit Recht, die katholische Kirche sei die Kirche des Sakraments, unsre evangelische die Kirche des Worts. Beide zwar haben und hegen beides. Aber das Schwergewicht der ganzen katholischen Frömmigkeit und Kirchenpraxis ruht in den Sakramenten. Unsre Kirche betont das Wort. Ja das Sakrament tritt zu diesem in eine dienende Stellung. Und für viele evangelische Christen verschwindet es hinter dem Wort.

Wir werden im nächsten Kapitel den Ort finden, an dem für uns Evangelische das Sakrament seine Stütze hat. Hier interessiert uns allein sein Verhältnis zum Wort.

Man sieht grundsätzlich nicht recht ein, wenn man das Wort Gottes in seiner ganzen Macht und Fülle bei den Reformatoren auf sich wirken läßt, was das Sakrament noch daneben soll. Denn für die Reformatoren ist das Wort schlechthin Alles. In ihm hören

Täufers, noch ihm gegeben, sondern des Täuflings, der getauft wird, dem sie von Gott gestiftet und gegeben ist, gleichwie das Wort Gottes ist nicht des Predigers — er wolle denn selbst auch mit hören und gläuben — sondern des Jüngers, der es höret und gläubet: demselben ist es gegeben.“ WA 50, 631. EA 25, 361 f. BrA 2, 145. (1539.)

*) EA 49, 222 f. WA 45, 616. (1537.) — „Die Lehre . . . ist nicht unsers Luns, sondern Gottes selbst eigen Wort, der nicht sündigen noch unrechtun kann. Denn ein Prediger muß nicht das Vaterunser [die 5. Bitte] beten noch Vergebung der Sünden suchen, wenn er gepredigt hat (wo er ein rechter Prediger ist). Sondern muß mit Jeremia sagen und rühmen: ‚Herr, du weißest, daß, was aus meinem Munde gangen ist, das ist recht und dir gefällig‘, ja mit St. Pauls und allen Aposteln und Propheten trotzlich sagen: ‚Haec dixit Dominus. Das hat Gott selbst gesagt.‘ Et iterum: ‚Ich bin ein Apostel und Prophet Jesu Christi gewesen in dieser Predigt.‘ Sie ist nicht not, ja nicht gut, Vergebung der Sünde zu bitten, als wäre es unrecht gelehret. Denn es ist Gottes und nicht mein Wort . . . Wer solches nicht rühmen kann von seiner Predigt, der lasse das Predigen anstehn.“ WA 51, 517. EA 26, 35. BrA 4, 290. (1541.) — Man denke auch an das Interesse an der privaten Absolution.

sie Gott, haben sie Christus und den heiligen Geist. Den Katholiken giebt jedes der sieben Sakramente seine besondere Gnade ein. Jedes eröffnet zu Gott einen neuen mystisch-magischen Zugang. Es häufen sich im Sakramentsempfang die Wunderkräfte und Wohltaten. Für uns Evangelische handelt es sich im Wort und Sakrament immer um die Eine selbige Gottesgnade.

Das ist ganz deutlich bei der Taufe:

Wasser tut's freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, so solchem Worte Gottes im Wasser trauet. (Kleiner Katechismus Luthers.)

Ähnlich heißt es doch auch beim Abendmahl. Zwar: „Brot und Wein tut's freilich nicht“ — das wird nicht gesagt. Aber doch:

Essen und Trinken tut's freilich nicht, sondern die Worte, so da stehen: „Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden“. Welche Worte sind neben dem leiblichen Essen und Trinken als das Hauptstück im Sakrament. Und wer denselben Worten gläubet, der hat, was sie sagen und wie sie lauten, nämlich Vergebung der Sünden. (Ebenda.)

Das ganze Lehrstück Luthers vom Sakrament des Altars redet, nachdem er gleich im Eingang dieses Sakrament beschrieben hat als „Leib und Blut Christi“, was ohne Zweifel eine ganz große und besondere Sache ist, nur „Wort Gottes“ und vom „Wort Gottes“. An diesem Wort als dem Wort des neuen Testaments*) hängt für Luther Alles. So sehr, daß er das gelegentlich ganz offen aussprechen kann:

Die Worte [im Sakrament] sind göttlich Gelübde, Zusage und Testament. Die Zeichen sind Sakrament, d. i. heilige Zeichen. Nu als viel mehr liegt an dem Testament denn an dem Sakrament, also liegt viel mehr an den Worten, denn an den Zeichen. Denn die Zeichen mögen wohl nit sein, daß dennoch der Mensch die Wort' habe, und also ohn' Sakrament, doch nit ohn' Testament selig werde. Denn ich kann des Sakraments in der Meß täglich genießen**), wenn ich nur das Testament, d. i. Wort und Gelübde Christi für mich bilde [mir vorhalte] und meinen Glauben drinnen weide und stärke.

Also sehen wir, daß das beste und größte Stück aller Sakramente und der Meß sind die Wort' und Gelübde Gottes. . . .

Sakrament ohne Testament ist das Futter [Futural] ohn das Kleinod gehalten . . .***).

*) Des „neuen Bundes“, wie wir gern verstehen. Aber Luther hatte ein Recht, diathēke mit „Testament“ zu übersetzen. Wenn auch der Gedanke an den Tod des Testators in dem Worte selbst nicht zu liegen braucht. Die Situation bringt es mit sich, daß man daran denkt. Es handelt sich jedenfalls um eine Kundgebung des göttlichen Willens; warum nicht eine Bundschließung von Gottes Seite? wie auf dem Sinai, bei der auch Blut geflossen ist: Hebr. 9, 20. 10, 29.

**) Auch wenn ich Brot und Wein nicht empfangе.

***) WA 6, 363. EA 27, 153 f. Ein Sermon von dem neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe. 1520.

Melanchthon schreibt noch in der dritten Gestalt seiner Loci:
Sine signo iustificari potes, modo credas. (Ohne Zeichen kannst du gerechtfertigt werden, wenn du nur glaubst.)*)

Aber daraus soll man nicht schließen, daß nun „das Zeichen“ auch nur jemals für Luther und irgendeinen der Reformatoren gleichgültig gewesen sei. Jeder katholische Christ kann ja die Messe bloß geistlicherweise besuchen und selbst daheim das Altarsakrament verehren, so hat er seine Gnade davon. Und sowohl Luther wie Melanchthon denken bei solchen Aussprüchen an Notlagen, in denen der Christ gehindert ist, das heilige Abendmahl im Brot und Wein zu empfangen: das bringt dem keinen Schaden, sagen sie, der dem Worte glaubt, auch dem Worte bei der Einsetzung des Abendmahls durch Jesus.

Immerhin, es hat im Laufe der Zeit eine Veränderung der Anschauung des Interesses stattgefunden.

Immer blieb für Luther die Hauptsache das bei jeder Abendmahlshandlung und Taufhandlung wiederholte und zu ihrer Gültigkeit unentbehrliche Einsetzungswort. Darum behielt er ja von den sieben Sakramenten diese zwei, Taufe und Abendmahl, bei: weil sie von Gott oder von Christus selbst gestiftet und befohlen waren, Matth. 28, 19; Luk. 22, 19; 1. Kor. 11, 24f. Und alle Schwierigkeiten (bei der Kindertaufe!) schwanden angesichts der deutlichen Sprache des göttlichen Willens:

Darauf baue ich, daß es Dein Wort und Befehl ist. Gleichwie ich zum Sakrament [zum h. Abendmahl] gehe nicht auf meinen Glauben, sondern auf Christus Wort. Ich sei stark oder schwach, das lasse ich Gott walten: das weiß ich aber, daß er mich heißet hingehen, essen und trinken usw. und mir seinen Leib und Blut schenkt; das wird mir nicht lügen und trügen. Also tun wir nu auch mit der Kindertaufe. Das Kind tragen wir herzu der Meinung und Hoffnung, daß es gläube, und bitten, daß ihm Gott den Glauben gebe — aber darauf taufen wir es nicht, sondern allein darauf, daß Gott befohlen hat. Warum das? Darum, daß wir wissen, daß Gott nicht lügt. Ich und mein Nächster und Summa alle Menschen mögen fehlen und trügen, aber Gottes Wort kann nicht fehlen**).

So befinden wir uns mit den beiden Sakramenten ganz in der Sphäre des Wortes. Was hinzutritt als ein Besondres (Wasser; Brot und Wein), das sind Zeichen, signa. In der ersten Zeit der Reformation war dies, wie für die Reformierten, auch für Luther und für Melanchthon der gewöhnliche Ausdruck für die Elemente. Man hatte im Abendmahl 1. das Wort, die Zusage (promissio),

*) CR 21, 210. 848.

**) WA 30 I, 219. CA 21, 137f. Der große Katechismus, 1529. Bei Müller S. 494, 56f.

das Testament; 2. die Sache: Vergebung der Sünden; dazu 3. das Zeichen:

Wir arme Menschen, weil wir in den fünf Sinnen leben, müssen ja zum wenigsten ein äußerlich Zeichen haben neben *) den Worten, daran wir uns halten und zusammenkommen mögen. Doch also, daß dasselb Zeichen ein Sakrament sei, d. i. daß es äußerlich sei und doch geistlich Ding hab und bedeute, damit wir durch das Äußerliche in das Geistliche gezogen werden, das Äußerliche mit den Augen des Leibes, das Geistliche, Innerliche mit den Augen des Herzens begreifen **).

Das ist ja nur die Fortsetzung jenes Bedürfnis und Verlangens, das Luther befriedigt fand, wenn er Stimme des Predigers, äußerlich verkündetes Wort hörte. Wird dadurch die Sache (die Sündenvergebung, die Gotteskindschaft) jedem Einzelnen durch sein Ohr in sein Herz zugeteilt, so nun obendrein durch Wasserbad, Essen des Brotes und Trinken des Weins. Da muß ja jeder Einzelne endlich merken, daß es auch ihm, seiner Person gilt! So gut ist Gott, daß er solch Zeichen noch mit dem Worte verbindet. Es ist im Grunde Wort und Sakrament nur Ein Gnadenmittel, des selben Inhalts; aber aus pädagogisch-seelsorgerlichem Interesse hat Christus das sinnensältige Zeichen hinzugetan: *signum aliquod ceu monumentum ceu memoriale promissionis suae, quo fidelius et efficacius moneret* — „Denkmal und Gedächtnis seiner Verheißung, damit diese um so treuer bewahrt werde und um so wirksamer uns erinnern möchte***).“

Dazu 4. von Seiten des Menschen nur Eine Bedingung des Heilsempfangs: der Heilsglaube, d. i. aber der Glaube an den Gott, der uns die Sünde vergibt und unser Heil will und schafft. Der auch auf diese Weise wieder mit uns redet und uns zu sich zieht.

Wie glücklich wäre unsre Kirche, wenn es bei dieser Sakraments- und Abendmahlslehre (die im nächsten Kapitel „Von der Kirche“ noch ihre wesentliche Ergänzung findet) geblieben wäre! Dann hätte fromme Phantasie und mythische Vertiefung getrost über das Bad der heiligen Taufe und über die Elemente des heiligen Abendmahls sinnen und sagen können, was sie vermochten; aber es wäre niemals zu dem Streit und Bruch mit den Schweizern, niemals zu der Abendmahlsangst in der lutherischen Kirche gekommen.

Das Unglück war, daß sich das Interesse Luthers und seiner Zeitgenossen auf den unwürdigen Empfang der Ungläubigen hin

*) Eigentlich hatte Luther zwar schon ein äußerliches Zeichen: die Stimme! Siehe oben S. 56.

**) WA 6, 359. EA 27, 148. Sermon vom neuen Testament, 1520.

***) WA 6, 518. EA 5, 43. BrA. 2, 412. De captivitate.

lenkte. Von Rechts wegen geht dieser den Gläubigen gar nichts an. Er mag den Ungläubigen getrost dem überlassen, der da recht richtet, und der jedenfalls das heilige Abendmahl nicht dazu in seine Kirche hineingestiftet hat, damit Menschenseelen daran ewiglich zu Grunde gehn.

Nun interessierte man sich freilich nicht unmittelbar für die Ungläubigen und ihre ewige Verdammnis. Man geriet auf die Frage: Wie verhält sich das Sakrament, in specie das heilige Abendmahl, zu unwürdigen Empfängern? Wird ihm an seinem Hergang, Vollzug, Wesen durch das Fehlen des Glaubens etwas abgebrochen? Und ein falsch orientierter, falsch angewandter Gottesglaube antwortete: Nein. Das Wesen des Sakraments muß das selbe bleiben. Das Zeichen: Brot und Wein, muß (wie das kirchliche Dogma lehrte, die Bibel anscheinend forderte) = Leib und Blut Christi bleiben. Die Realität des in Gottes Wort gefaßten Genusses der Elemente darf durch den Seelenzustand des Genießenden in keiner Weise alteriert werden. Auch der Unwürdige und Ungläubige empfängt, wie der Gläubige, in mit und unter dem Brot und Wein Leib und Blut Christi. — Eine ganz unmögliche Vorstellung. Das ganze Mysterium des Empfangens von Leib und Blut Christi wird dadurch entweiht. Aber das ist nun die Lehre Luthers von der Realpräsenz, die unsere Väter dann übernommen und bis in die fernsten Winkel ihrer Konsequenzen ausgebaut haben.

Um diese Lehre ad absurdum zu führen, genügt es, eine schlimme Stelle aus einer der Abendmahlsstreitschriften Luthers anzuführen:

Fortan ist recht geredt: Wer dies Brot angreifet, der greifet Christus' Leib an, und wer dies Brot isset, der isset Christus' Leib; wer dies Brot mit Zähnen oder Zungen zerdrückt, der zerdrückt mit Zähnen und Zungen den Leib Christi. . . .

Darum tun die Schwärmer unrecht . . . , da sie den Papst Nikolaus strafen, daß er den Berengar*) hat gedrungen zu solchem Bekenntnis, daß er spricht: er zerdrücke und zerreiße mit seinen Zähnen den wahrhaftigen Leib Christi. Wollt Gott, alle Päpste hätten so christlich in allen Stücken so gehandelt, als dieser Papst mit dem Berengar in solchem Bekenntnis gehandelt hat. Denn es ist ja die Meinung, daß, wer dies Brot isset und beißet, der isset und beißet das, so der rechte wahrhaftige Leib Christi ist, und nicht schlecht eitel Brot**).

Das genügt. Man ziehe die Linie von solchen Ausführungen zu der biblischen Geschichte von dem Mahl, das Jesus mit seinen

*) von Tours († 1088). Man lese Gotthold Ephraim Lessing, Berengarius Turonensis, 1770.

***) WA 26, 442 f. EA 30, 297. Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528.

Jüngern hielt, und zu den Worten, auf die Luther zu pochen pflegt: „Solches tut zu meinem Gedächtnis“.

Dabei taten wirklich die Schweizer und Schwärmer den Lutheranern unrecht, wenn sie sie „Kapernaiten“ schalteten*). Es handelt sich doch nicht um ein blutiges, reelles Zerbeißen. Das ist ja erfahrungsgemäß nicht der Vorgang. Daher Luther obigen Sätzen alsbald hinzufügt:

Und bleibt doch allewege wahr, daß Niemand Christus Leib siehet, greift, isset oder zerbeißen, wie man sichtlich ander Fleisch siehet oder zerbeißen. Denn was man dem Brot tut, wird recht und wohl dem Leibe Christi zugeeignet um der sakramentlichen Einigkeit willen**).

Ja was soll man sich nun darunter vorstellen? „Sakramentliche Einigkeit“: eine Einheit, Identität von Brot und Leib, Wein und Blut Christi, wie es das sonst nicht gibt als eben nur im Sakrament. Für die Klugen jener Tage wurde das verständlich gemacht durch die Lehre von der *communicatio idiomatum****). Man wandte sich also zur Erläuterung dieses Geheimnisses an die damaligen Philosophen. Da fand man Hilfsbegriffe von Ding und Eigenschaften des Dings, von Substanz und Akzidenzien, die uns heute vollkommen fremd sind und denen nachzugehen wir von christlichen Glaubens wegen gar keine Ursache haben. So auch geht uns der ganze Unterschied von „Transsubstantiation“ und „Konsubstantiation“, der für die damalige Auseinandersetzung des Luthertums mit der römisch-katholischen Sakramentslehre von großer Bedeutung war †), heute nichts an, weil wir die Begriffe gar nicht haben, mit denen die Gelehrten jener Zeit arbeiteten. Zwar die katholische Lehre von der Transsubstantiation ist noch immer recht handlich und anschaulich; es ist die Lehre von der „Wandlung“ oder Verwand-

*) So z. B. Dekolampad. WA 23, 191. EA 30, 93. BrA 4, 422 f. Daß diese Worte Christi „Das ist mein Leib“ noch feststehn, 1527. „Kapernaiten“ nach Joh. 6, 52. Die Juden von Kapernaum fragen dort: „Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?“ Sie verstehen also die Worte Jesu Joh. 6, 51 (53—56) ausschließlich vom leiblichen Essen.

**) WA 26, 442. EA 30, 297. Vgl. WA 23, 204. EA 30, 101. BrA 4, 431: „Dum soll der Zwingel nicht also schließen: Wird Christus Fleisch gegessen, so wird nichts denn Fleisch draus. Solchs gilt wohl, wenn man von Rindfleisch oder Säusfleisch redet. Und Kapernaiten reden also. Sondern also: Wird Christus' Fleisch gegessen, so wird nichts denn Geist draus, denn es ist ein geistlich Fleisch und läßt sich nicht verwandeln, sondern verwandelt und gibt den Geist dem, der es isset.“

***) Die ja auch die Einheit der beiden Naturen in Christus verständlich machen soll, vgl. Bb. 1 S. 205 f.

†) Vgl. De captivitate Babylonica WA 6, 508 ff. EA 5, 29 ff. BrA 2, 396 ff. Die Lehre, von Kardinal Pierre d'Alli († 1425) übernommen, ist doch viel älter: Loofs, Dogmengeschichte, 4 S. 579. 598.

Lung von Brot in Leib (und Wein in Blut) Christi. Da wird dann das verwandelte Brot, d. i. der Fronleibnam, der Herrenleib selber in der Messe emporgehoben und gezeigt, in Prozessionen durch die Stadt getragen, im Tabernakel der Kirche zur Anbetung aufbewahrt. Das ist eindeutig und wirkungsvoll; dadurch wird das katholische Kirchenhaus ein Gotteshaus, in dem Gott wohnt, auch wenn Niemand drin ist, und auf eine Weise, wie sonst nirgends, so daß man ihn immer da suchen und finden kann. Aber die Konsubstantiation, die Gegenwart des verkörperten Leibes und Blutes Christi „in mit und unter“ dem Brot und Wein nur eben für den Augenblick des Genusses, auch des Ungläubigen! diese Erfindung spekulativer Theologen mag einst ihre Dienste als Hilfsvorstellung eines frommen Gedankens und Empfindens getan haben, aber für den evangelischen Christen von heute hat sie ihren Wert schlechthin verloren.

Es liegt ja auch zu Tage, daß weder die Theologen noch die Laien der evangelischen Gemeinde heute diese Vorstellung noch haben. (Der „lutherischen“ Gemeinde, muß ich sagen. Denn die reformierte Kirche lehnte sie ja von je her ab.) Wohl gibt es in lutherischen Gegenden noch eine starke Abendmahlsitte, und wo die Pfarrer irgend darauf halten, wird da auch ein Bekenntnis zur realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zu finden sein. Aber irgendwelche klarere Vorstellung von der Realpräsenz, wie sie kaum unsre Alten hatten, hat — mit Ausnahmen, welche die Regel bestätigen — heute Niemand mehr, auch die Pfarrer nicht. Dort, wo das Luthertum zur Sekte geworden ist, mag das anders sein. Aber man mache nur die Probe in evangelischen Gemeindeversammlungen, wieviele Laien da vorhanden sind, die den Unterschied zwischen der lutherischen und reformierten Abendmahlslehre im Kopfe haben, und wieviel Pfarrer imstande sind, ihnen den unbekanntenen oder unverstandenen Unterschied zu erklären. „Das ist“ und „Das bedeutet“ — diese Formeln kann man schnell hören *): sie fristen offenbar im Konfirmandenunterricht ihr Dasein; aber wie wenig ist damit gesagt! und wie falsch ist das angesichts der Calvinischen Fortführung der Zwinglischen Lehren!

Aber auch die Gesangbücher versagen. Zwar fehlt es in den lutherischen Gesangbüchern nicht an Liedern zur Abendmahlsfeier. Nur, etliche davon haben überhaupt nichts mit dem Abendmahl zu tun, sind Passions- oder Jesuslieder. Andre rühren nicht an das lutherische Dogma. Noch andre — und das gilt von den meisten Abendmahlsliedern — rühren zwar daran, sind aber dichterisch gar

*) Als ob Luther nicht auch recht viel übrig gehabt hätte für das „bedeutet“; vgl. z. B. oben S. 103.

nicht auf der Höhe. Es muß doch wenig Gutes dieser Art geben, sonst würden die Sammlungen es uns bieten. Wo bleibt Luther, wo Paul Gerhardt? Bezeichnend auch, daß die Auswahl der Lieder in den verschiedenen Gesangbüchern so von einander abweicht: ein Beweis, daß die Sammler nicht leicht schlüssig werden konnten, welchen Liedern sie die Palme reichen sollten.

Mit alledem ist nichts wider das Abendmahl gesagt. Nicht einmal gegen eine mystische Vertiefung in das Geheimnis des gesegneten Brotes und des gesegneten Kelchs. Während des Krieges hat sich eine gewisse Blutmystik des Abendmahls bemächtigt: das ist begreiflich. Die Hochkirchlichen unter uns streben katholischer Stimmung zu, freilich die Transsubstantiation noch ablehnend: die kann noch kommen. Vielleicht sollten wir viel mehr „Sakrament“ haben! Uns viel mehr darin zusammenfinden! Wir reden davon im nächsten Kapitel. Nur eben das lutherische Dogma hat seine Geltung verloren. Und das ist vielleicht das gerechte Gericht darüber, daß der Streit um diese Auffassung seiner Zeit so unfromm geführt worden ist.

Das Beste von den damaligen Auseinandersetzungen war noch das Marburger Religionsgespräch vom 3. bis 5. Oktober 1529. Es steht zwar in der Kenntnis unserer Gebildeten als der Höhepunkt des Zwiespalts da, und wenn man sonst nichts davon weiß, so dies, daß Luther damals zu Zwingli gesagt habe: „Ihr habt einen andern Geist als wir.“ Das nun ist Legende (als solche vielleicht gar nicht so schlecht). Aber wörtlich wahr ist es nicht. Denn erstens hat Luther diese Worte niemals zu Zwingli gesagt, sondern, nachdem das eigentliche Religionsgespräch vorüber war, zu dem Straßburger Buzer. *) Zweitens ist gerade das Marburger Gespräch nicht feindselig verlaufen, sondern hat seinen urkundlichen und öffentlichen Abschluß in fünfzehn von Luther verfaßten und von beiden Seiten unterschriebenen Unionsartikeln gefunden. Auf vierzehn Artikel hatte man sich völlig geeinigt. Blieb der fünfzehnte, der vom Abendmahl handelte. Da einigte man sich — wenn es gestattet ist, sich so auszudrücken — zu drei Viertel. Er lautet:

*) „Also begehrte Buzer, er (Luther) sollte doch anzeigen, was ihm mißfiel an ihrer (der Straßburger) Lehre. Sagt Luther: Ich bin euer Herr nicht, euer Lehrer auch nicht. So reimet sich unser Geist und euer Geist nicht zusammen, sondern ist offenbar, daß wir nicht einerlei Geist sind, da man am einen Ort die Worte Christi einsältiglich glaubt und am andern denselben Glauben tadeln, widerspricht, lügtstrafet und mit allerlei frevlen Lästerworten antastet. Darum, wie ich zuvor gesagt hab, befehlen wir euch dem Urteil Gottes: lehret, wie Ihr's vor Gott wollt verantworten.“ So Dsianders Bericht an den Nürnberger Rat. WA 30 III, 150.

Zum Fünfzehnten, gläuben und halten wir alle von dem Nachtmahl unsers lieben Herrn Jesu Christi, daß man beide Gestalt nach der Einsetzung Christi brauchen solle; daß auch die Messe nicht ein Werk ist, damit Einer dem Andern tot oder lebendig Gnad erlange; daß auch das Sakrament des Altars sei ein Sakrament des wahren Leibs und Bluts Jesu Christi und die geistliche Nießung desselbigen Leibs und Bluts einem jeden Christen vornehmlich von nöten. Desgleichen der Brauch des Sakraments, wie das Wort, von Gott dem allmächtigen gegeben und geordnet sei, damit die schwachen Gewissen zum Glauben zu bewegen durch den heiligen Geist. Und wiewohl aber wir uns, ob der wahre Leib und Blut Christi leiblich in Brot und Wein sei, dieser Zeit nit vergleicht haben, so soll doch ein Teil gegen den andern christliche Liebe, insofern jedes Gewissen immer leiden kann, erzeugen und beide Teile Gott den allmächtigen fleißig bitten, daß er uns durch seinen Geist den rechten Verstand bestätigen wolle. Amen. *)

Man kann nur auch Amen zu diesem Schluß sagen und allen weiteren Streit über diesen Punkt in der evangelischen Christenheit ablehnen.

Uns ist das Sakrament Gottes Wort, begleitet von sichtbaren Zeichen. Das mag, Weiteres vorbehalten, fürs Erste genügen. —

Aber während wir sonst ausführlich, Kapitel für Kapitel, auf die Lehre unsrer lutherischen Scholastik eingegangen sind, haben wir das hier nicht getan und werden es nicht tun. Es ist genug an dem, was wir von Luther gesagt haben. War ihm einst die Sache (res) auch im Abendmahl die Vergebung der Sünden, so wurde ihm die Sache später im Streit mit den Schweizern die Realpräsenz. Den Epigonen erst recht. Das können wir nicht mehr mitmachen, das ist auch der Gemeinde, wo irgend ein Nachdenken vorhanden ist, heute fremd geworden.

An einem schmerzlichen Punkte wirkt es noch nach. Das ist: im Verständnis, oder Unverständnis, des Spruchs 1. Kor. 11, 29: „Denn welcher unwürdig isset und trinket, der isset und trinket sich selber zum Gericht, damit daß er nicht unterscheidet den Leib des Herrn.“

Meist ist ein ungeschickter Konfirmandenunterricht daran schuld. Hier erleben wir jene Abendmahlsangst, an der Tausende leiden, besonders unter den Mädchen und Frauen. Die ängstigende Vorstellung ist die, daß die Würdigkeit zum Abendmahls Empfang davon abhängt, daß man den richtigen Begriff von dem Verhältnis zwischen dem Leibe des Herrn und dem gesegneten Brot hat („unterscheidet“!). Hat man ihn nicht, so ist man unwürdig, und

*) WA 30 III, 169. (EA 65, 91.) — Wittenberger Konfodie 1536!

verfällt dem ewigen Gericht. Gewisse Formeln der Beichtliturgie verstärken diesen Eindruck des Spruchs. Und man sollte doch nur in Ruhe das Kapitel 1. Kor. 11 lesen, so müßte man merken, was für ein unwürdiges Gebahren von korinthischen Christen bei der heiligen Abendmahlzeit Paulus straft. *) Aber der Hauptverlust für unsre Abendmahlspraxis, der eben in jener Angst oder Sorge zu Tage kommt, ist der, daß für das Luthertum die erste große Konzeption Luthers: die Sache im Sakrament sei die Vergebung, von der Annahme verdrängt worden ist: die Sache sei vielmehr die Realpräsenz.

Wie es sonst stiller geworden ist von der Realpräsenz, so auch in unsern Dogmatiken von heute. Ich zitiere wenige aus vielen. Horst Stephan in seiner „Glaubenslehre“ (1920, S. 190) sagt:

Eine wirklich evangelische Glaubenslehre muß nicht nur auf alle Spekulationen über die Verbindung von Brot und Wein mit Leib und Blut Christi verzichten, sondern auch auf die Heranziehung von Leib und Blut Christi selbst. . . **) Auf etwas viel Höheres kommt es dem evangelischen Christen an, nämlich auf die Gemeinschaft mit dem persönlichen, im Todesopfer vollendeten Leben Jesu, in dem allein Gott wahrhaft immanent ist. Sie wird uns im Abendmahl zu Teil. Und sofern es sich um die unmittelbar gegenwärtige Gemeinschaft mit Jesus und durch ihn mit Gott handelt, ist es der heilige Geist, der als Gabe des Abendmahls zu nennen ist.

Und bei Theodor Haering („Der christliche Glaube“ 1906, S. 499 f.) lesen wir, nachdem die Einsetzungsworte erörtert sind:

Brot und Wein macht also Jesus zum Sinnbild seines Opfertodes, wodurch der neue Bund geschlossen wird . . .

Er teilt die Frucht seines Todes als Opfertodes mit, die Vergebung der Sünden . . . Alle andern Wirkungen . . . sind berechtigt in dem Maß, als sie sich aus dieser entscheidenden Hauptwirkung ableiten lassen . . .

So gewinnen wir einen klaren Begriff des heiligen Mahles, der die Streitigkeiten der Vergangenheit durch einfachen Rückgriff auf die Einsetzung überbietet. . .

Diesen „Rückgriff auf die Einsetzung“ werden wir uns nicht entgehen lassen, wenn wir nun im nächsten Kapitel darauf zu reden kommen, was die Abendmahlsfeier ursprünglich will und soll. In diesem Kapitel, das vom Worte handelte, muß die Einsicht genügen,

*) Vgl. Otto Baumgarten, Die Abendmahlsnot, 1911. — Über würdigen Empfang sagt Treffliches Luther im letzten Abschnitt seines Großen Katechismus.

**) So weit würde ich nicht gehen. Schon mit Rücksicht auf Paulus. Aber die Glaubenslehre weiß, daß sie es dann mit frommer Phantasie zu tun hat, nur daß sie eben dieser auch ihr Recht zugesteht. Ich möchte ihr nicht grundsätzlich wehren, auch wenn sie etwa nach dem Vorgange der „Christengemeinschaft“ dem kosmischen Christus zustrebt. Vgl. unsern § 45 und neuerdings Friedrich Kittelmeyer, Der kosmische Christus, 1926.

daß das Sakrament für uns Evangelische nichts Anderes und Höheres ist als Gottes Wort.*)

*) Haben wir die orthodoxe Dogmatik über die Sakramente und die Streitigkeiten der Dogmatiker sonderlich um das Abendmahl in unserer Darstellung als überaltert nicht eingehender berücksichtigt, so soll damit den Studierenden und den Pfarrern die genaue Kenntnis dieser Dinge doch dringend ans Herz und Gewissen gelegt sein. Man kann kaum aus einem Stück Kirchengeschichte so viel lernen. Freilich mehr zum Abgewöhnen. Aber das ist doch auch Erziehung zum Rechten und Guten.

Für die Geschichte des Abendmahlstreits haben wir ja nun das klassische Werk von Walther Köhler: „Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen.“ Es ist nur eben (1924) der erste Band erschienen (851 Seiten), aber dieser reicht bis an das Marburger Religionsgespräch heran. — Dazu Hermann Schulz, Zur Lehre vom heiligen Abendmahl, 1881. Karl Jaeger, Luthers religiöses Interesse an seiner Lehre von der Realpräsenz, 1900. Und als Vertreter eines geistreichen Neuluthertums Rudolf Kocholl († 1905), Die Realpräsenz, 1875. Ferner, nicht nur zur zeitlichen Ergänzung Köhlers: Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus 3, Kap. 44 und 45. In Bb. 4 S. 3 ff. zeigt er, daß Luther nach der Wittenberger Konkordie trotz seinem „kurzen Bekenntnis“ von 1544 einen sehr viel maßvolleren Standpunkt eingenommen hat als im Streit 1525—29. Doch bleibt die Klage unten S. 124 zu Recht bestehen.

Viertes Kapitel

Der heilige Geist als Gemeindegriinder und Gemeinderhalter

Wenn ich Gottes bewußt bin,
Sind meine Mitmenschen nicht fern und vergessen,
Sondern nahe und seltsam teuer.
Die, die ich liebe,
Haben einen mystischen Wert.
Sie leuchten, als ob ein Licht in ihrem Innern erglühete.
Selbst die finster auf mich blickten,
Und die mich nicht lieben,
Erscheinen dann als ein Stück in dem großen Plane des
Guten.

(Walter Rauschenbusch † 1924)

§ 71. Die Kirche als Gemeinschaft des Enthusiasmus — die Gotteskirche

Hätte dieses Kapitel nicht dem vorigen vorangehen müssen?

Wo blieb unser Prinzip: „Gott nicht ohne den Nächsten“ (§ 8)? Und da von Gottes Wort und Sakrament die Rede war: Ist da nicht immer Einer, der da (in Gottes Namen) redet, und Andre, die ihn hören? Ist da nicht Einer, der tauft, und Andre, die ein Kindlein herzubringen, und das Kindlein? Ist da nicht Einer, der das Brot bricht und den Kelch reicht, und Etliche, die beides empfangen? Kurz, sind da nicht überall Nächste? und ist da nicht überall Kirche — als Voraussetzung der Predigt und der Sakramentsfeier? (Ja vielleicht hätten wir sogar von der Kirche handeln sollen, ehe wir im vorvorigen Kapitel vom Glauben redeten? Denn ist nicht die Kirche auch Voraussetzung dafür, daß überhaupt Menschen zum Glauben kommen? Aber doch mochte dort einmal zunächst das Individuum dem heiligen Geist gegenübergestellt sein, da der Glaube auf alle Fälle ein Gut ist, das individuell gehabt und gehegt werden muß. Wovon mehr unten in unserm § 79.)

So haben wir ja in der Tat im vorigen Kapitel schon daran gerührt, daß zum Wort, auch zum Worte Gottes Zwei gehören oder mehr. Aber doch ist es besser so, wie wir es geordnet haben.

So tritt bei der Predigt des Wortes die Kraft von oben von vorn herein völliger in ihr Recht. Ob Kirche oder nicht die Voraussetzung dafür ist, daß der Mensch durch Gottes Wort zum Glauben kommt (Extra ecclesiam nulla salus — evangelisch verstanden): es ist nicht bloß irgendwelcher „Gemeingeist“ der Kirche, der Glauben weckt, Wort Gottes redet, sondern es ist — der heilige Geist! Mit diesem Gemeingeist der christlichen Kirche als Quelle aller Geistesgaben und guten Werke, Ursprung aller christlichen Gedankenerzeugung und Energie ist ja oft genug der heilige Geist in Eins gesetzt worden. Er ist dann nur Symbol, Exponent des Gesamtlebens der Christen, so wie man vom Geist eines Hauses, einer Schule, einer Klasse, eines Vereins, eines Unternehmens, eines Volkes spricht: da sind eben die Menschen, die dazu gehören, selber die Ursächer einer bestimmten Haltung des Kreises, die man dann dessen Geist nennt. So etwa redet Schleiermacher vom heiligen Geist. *) Ob und wieso der heilige Geist der „Gemeingeist“ der christlichen Kirche ist, werden wir erst noch zu fragen haben. Wir werden es, wills Gott, in diesem Kapitel bezeugen, daß er es ist, der die christliche Gemeinde nach dem Hingange Christi aufgebaut und bis dahin erhalten hat. Aber das muß von vorn herein klar sein, daß wir damit kein Werk von unten meinen, sei's auch einer noch so idealen Menschengruppe, sondern Gottes, der als Pneuma Menschen erfaßt und in seinen Bann zieht. („Besetzt“ müßte man sagen, wenn das unser Sprachgebrauch gestattete, wie es nach Luthers De servo arbitrio vom Teufel und von Gott „Besessene“ gibt. Aber die Wortformen „besetzen“ „besitzen“ „besessen“ scheiden aus sprachlichen Ursachen für uns aus.)

Nachdem wir nun aber diese unsre grundsätzliche Einstellung durch die Folge unsrer Paragraphen durchsichtig gemacht haben, wollen wir umso eifriger darstellen, daß der heilige Geist in der Tat der Gemeingeist der Kirche ist. Und daß Kirche im hohen Sinne des Wortes gar nichts Andres sein kann als ein Gesamtleben von Menschenseelen, das vom heiligen Geiste geschaffen ist und erhalten wird.

2. Schon einmal ist in unsrer Glaubenslehre von der Kirche kurz und doch sehr ernsthaft die Rede gewesen: in § 10 „Gott und die Kirche“. Lag uns dort daran, uns zu der Kirche zu bekennen als zu einer der Autoritäten, die wir bei unsren Aussagen an-

*) Z. B. § 130, 2 seiner Glaubenslehre (2 1830): „Gehen wir auf den Begriff des heiligen Geistes als Gemeingeist der christlichen Kirche zurück, daher auch als Quelle aller Geistesgaben und guten Werke, so ist auch alle Gedankenerzeugung, sofern sie dem Reich Gottes angehört, auf ihn zurückzuführen.“

dauernd im Sinn haben, so handelt es sich jetzt um eine klare Antwort auf die Frage: „was die Kirche sei“. Es ist eine notorische Schwäche des Protestantismus, daß er darauf keine eindeutige und einmütige Antwort zu geben vermag. Man möchte, wenn man „Kirche“ sagt, immer alsbald hinzufügen, was man damit meint. Diesen Zustand kann keine evangelische Glaubenslehre dadurch ändern, daß sie für die verschiedenen Kirchenbegriffe verschiedene Bezeichnungen einführt. Schon viele Theologen haben das versucht, auch Luther, und haben es nicht durchgedrückt, ja selber nicht durchzuführen vermocht.

Insbsondere kann uns über diese Sprachverwirrung der berühmte und wichtige Artikel 7 der Augsburgerischen Konfession nicht hinweghelfen, von dem wir seiner Zeit Bd. 1 S. 46 bereits Gebrauch gemacht haben. Wir bemerkten dort, daß dieser Artikel eine eigentliche Definition der „Kirche“ nicht gebe, sondern vielmehr „von der Einheit der Kirche“ handle. Es lag den Landesherren, welche diese Konfession bekannnten, daran, als Kothbischöfe ihrer Landeskirchen zu beerugen, daß sie mit der Aufrichtung territorialen Kirchenwesens innerhalb ihrer Gebiete keineswegs sich von der Einen großen Christenheit trennen, geschweige diese notwendige Einigkeit verwerfen und bekämpfen wollten. Darum bezeugten sie: „daß alle Zeit müsse Eine heilige christliche Kirche sein und bleiben“. Auf dieser Erde natürlich, im Heiligen Römischen Reich, Rom eingeschlossen.

Im deutschen Text ist nun zur Erläuterung des Begriffs „Eine heilige christliche Kirche“ ein Relativsatz hinzugefügt:

welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangelii gereicht werden.*)

Wort und Sakrament! Wir kennen das schon. Wo die beiden nach Gottes Willen im Schwange gehn, wo Gott durch beide zu den Menschen redet, da wirkt der heilige Geist Glauben. Das ist das Eine (zwiefach in die Erscheinung tretende) Mittel, wodurch der heilige Geist sein Werk unter den Menschen treibt. Darum, wo das fungiert, da fehlt auch der Effekt (Jes. 55, 11) nicht: „die Versammlung aller Gläubigen“, die congregatio, oder wie es im dritten Artikel des Apostolikums heißt, die communio sanctorum. In diesen Worten steckt nun freilich eine Begriffsbestimmung drin. Aber sie ist nicht rein, sie genügt für die Wissenschaft nicht, sie ist

*) Im lateinischen Text bildet das einen selbständigen Satz: Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.

tendenziös. Beschrieben wird die Kirche mit dem Apostolikum (wie Luther es verstand) als „Gemeinde der Heiligen“, konstituiert durch Wort und Sakrament; aber woran den Konfessoren lag, war in diesem Augenblick keine gelehrte Begriffsbestimmung, sondern die Versicherung: Bei uns wird das Evangelium rein gepredigt und werden die Sakramente den Einsetzungsworten gemäß gereicht — darum ist bei uns Kirche, die Kirche, die Eine heilige christliche! Sie hatten aber nicht die mindeste Absicht oder Neigung, damit eine Definition der Kirche für die evangelische Glaubenslehre aufzustellen. Sonst hätten sie die Worte vor allem definieren müssen, in denen die ganze Schwierigkeit und zugleich das ganze selige Geheimnis der Tatsache „Kirche“ liegt: *communio sanctorum*! Die durch Wort und Sakrament getragene und verbürgte Gemeinschaft der Heiligen: was ist sie nun eigentlich! Sie besteht doch nicht in Wort und Sakrament! Sondern das sind Mittel, sind das Mittel, wodurch sie besteht, wovon sie lebt, womit der heilige Geist sie schafft und erhält. Aber sie selbst, die Kirche, ist und kann nur sein — ein Volk, eine Menschheit. Es fragt sich: welche? was für eine? wo zu greifen?

Jene Konfessoren wollten sich mit ihrer Meinung darüber, wie gesagt, von der alten römisch-katholischen Kirche nicht gar zu weit entfernen, vielmehr ihr Recht innerhalb dieser Kirche behaupten. Infolgedessen bleibt ihr Kirchengedanke (darüber haben wir schon in § 10 keinen Zweifel gelassen) durchaus an der Erde haften. Wir urteilen jetzt darüber nicht, stellen nur fest! Und sie machen auch alsbald den antidonatistischen Gedankengang mit, wie er seit dem vierten Jahrhundert sich in der Kirche durchgesetzt und sie recht eigentlich zu der sichern Heilsanstalt gemacht hatte, die sie nach mittelalterlichen Begriffen war: diese Kirche von Gläubigen ist untermischt mit Ungläubigen, von Heiligen mit Unheiligen; sogar Priester können unwürdig, falsch, Heuchler sein — aber das Heil darf davon nicht abhängen, dadurch nicht unsicher werden. Die Kirche ist eine Volks- und Massen-, darum eine Sünderkirche; aber das nimmt dem Wort und Sakrament in ihr weder Wert noch Wirkung, sie bleibt dennoch heilskräftig und heilsnotwendig — eine öffentliche Institution, deren göttliche Wohlthat von diesem Menschenbestande (auch in den Ämtern) Gott Lob nicht abhängig ist:

Item, wiewohl die christliche Kirche eigentlich nichts anders ist denn die Versammlung aller (!) Gläubigen und Heiligen, jedoch dieweil in diesem Leben viel falscher Christen und Heuchler sind, auch öffentliche Sünder unter den Frommen bleiben, so sind die Sakramente gleichwohl kräftig, ob schon die Priester, dadurch sie gereicht werden, nicht fromm sind. Wie denn Christus selbst anzeigt Matth. 23: „Auf dem

Stuhl Mosis sitzen die Pharisäer usw.“. Derhalben werden die Donatisten und alle Andern verdammt, so anders halten *).

Das haben wir schon bei Luther gefunden und machen uns einer Wiederholung schuldig. Aber die Sache ist überaus wichtig.

Zwei Interessen schneiden sich hier.

Das Interesse an einer irdischen Organisation, von der man sich unter allen Umständen eingestehen muß, daß sie unvollkommen ist: multi hypocritae et mali admixti — heuchlerische und schlechte Elemente darin — und sogar ministri, Priester, Angestellte und Beamte der Organisation, nur zu oft mali, schlecht; nicht wie sie sein sollten, nicht Gotteskinder, nicht Jesuszünger, nicht heiligen Geistes voll — und doch Werkzeuge der ewigen Gnade.

Und das andere Interesse: daß man eben doch eine ecclesia proprie dicta, eine eigentliche, wahre Kirche haben möchte, und die könnte nur sein eine congregatio sanctorum et vere credentium, eine Sammlung von heiligen und wahrhaft Gläubigen. Die muß es doch geben, und wenn nicht offensichtlich, dann hinter jener irdischen Organisation, jener „gemischten Gesellschaft“, so daß jene nur „uneigentlich“ die Kirche wäre — aber doch diese „wahre“ Kirche auch auf dieser Erde!

Und solcher Dualismus geht nun durch alle die Gedanken und Aussagen hindurch, die man sich je und je auf evangelisch-protestantischem Boden über die Kirche gemacht hat**). Unter den verschiedensten Benennungen, nach den verschiedensten Beziehungen macht er sich geltend. Unsichtbare und sichtbare Kirche, ideale und empirische Kirche, eigentliche und uneigentliche, innerliche und äußerliche, Gottes- und Weltkirche, Kirche und Kirchentümer, Christenheit und Kirchen, Kirchenstaat und Staatskirche, triumphierende und streitende Kirche, allgemeine und Sonderkirche, Zwangs- und Freiwilligkeitskirche, Volks- und Bekenntniskirche, Sekte und alleinseligmachende Kirche.

Unsre lutherischen (und reformierten) Väter haben den Anspruch erhoben, daß ihre Sonderkirche die allein wahre Kirche sei, darin viel enger als die Augsburgerische Konfession, die ihren Kirchenbegriff noch über die ganze Christenheit spannte. Lutheraner und Calvinisten haben sich gegenseitig verflucht und verdammt. Diese Zeiten sind vorüber. — Aber noch werden die Unterschiede tief empfunden, besonders der römischen Kirche gegenüber. Und die Unterschiede sind da. Aber sie müssen überwunden, überlichtet werden durch einen Kirchenglauben, der jedem Teil das Seine läßt und

*) Augsburgische Konfession Art. 8.

***) Ein neuestes Beispiel: Otto Dibelius, Das Jahrhundert der Kirche, 1927.

von sich aus zum Ganzen strebt. Alles, was ist, ist gewiß geschichtlich geworden. Aber das beweist für sich allein nicht die Berechtigung dessen, was ist, oder gar den Vorrang vor dem Andern, was ist. Nach evangelischen Grundsätzen haben wir den letztentscheidenden Maßstab für alles Gültige am Evangelium. So muß auch der rechte Kirchenbegriff von dort her entwickelt werden.

Die Autorität Kirche (§ 2) muß hinter der Autorität Bibel (§ 2) zurücktreten, wenn es gilt, über die Kirche selbst die höchste entscheidende Auskunft zu gewinnen.

3. Die Konfessoren von Augsburg versuchten für ihre Meinung von der Kirche einen Schriftbeweis; der ist mißglückt. Sie intereffierten sich für eine Kirche, in der Fromme und Unfromme gemischt sind und die dennoch sichere Trägerin unsers Heils ist. Und sie trösteten sich über jenen ärgerlichen Zustand mit dem Worte Jesu: „Auf Moses Stuhl sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer; Alles nun, was sie euch sagen, daß ihr halten sollet, das haltet und tut's; aber nach ihren Werken sollt ihr nicht tun: sie sagen's wohl, und tun's nicht.“ Damit hat Jesus erstens die jüdische Kirche beschrieben und nicht die christliche. Wenn aber seine, die christliche Kirche nicht besser war als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, was sollte sie? Er selbst ist anderer Meinung: Matth. 5, 20 ff. — Zweitens aber, wenn Jesus damit auch seine Kirche beschrieben hätte, in solcher Allgemeinheit (die Augsburgischen waren wohl geneigt, so verallgemeinernd über die römische Hierarchie zu denken), so wäre damit ein ganz unmögliches Bild gezeichnet. Man stelle sich eine Kirche vor, in der etwa alle Vorsteher und Prediger Heuchler sind! Damit ist dieser ganze Kirchengedanke ad absurdum geführt. Man begreift wohl das Interesse einer vom Priesterstande abhängigen Religionsgemeinde, im Empfang der Gottesgnade von der Würdigkeit oder Unwürdigkeit des einzelnen Priesters unabhängig zu sein. Und auch wir werden nicht leugnen, daß Gottes Wort im Munde eines unwürdigen, ja schlechten und falschen Predigers noch Segen stiften kann: dann ist es eben Paulus oder Matthäus oder Jesus oder Gott selber, der auch auf diesem Wege segnend bis an die Seele herankommt. Aber irgend als normaler Zustand kann das nicht anerkannt und bekannt werden. Eine Kirche, wo so zweifelhafte Elemente untermischt sind, mag getragen werden. Eine Kirche, wo diese Elemente leiten und herrschen, ist keine Kirche; da kann man wirklich nur sagen: „Gehet aus von Babel!“ und sucht euch eine andre Kirche. Und kurzum: wer dort in der Augsburgischen Konfession die Idee der Kirche zu haben meint, der irrt. Ein schwer zu ertragender Zustand wird beschrieben, eine Not-Auskunft wird gegeben, zum

Trost in schwerem Druck, aber die Idee der Kirche wird anderswo zu holen sein.

Was die Kirche sei, nach christlichen Begriffen, soll uns das Neue Testament sagen.

Da kann nun kein Zweifel sein, daß im Neuen Testament die Kirche eine Auslese von Menschen bedeutet. „Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählt“ (Matth. 22, 14) — das besagt nicht, daß es eine Kirche von Berufenen gebe und eine zweite Kirche von Erwählten. Sondern es gibt nur Eine Kirche, die Sammlung der Erwählten. *Ecclesia electorum, praedestinatorum*. Andre sind wohl berufen, aber sie folgen dem Rufe nicht. Die Erwählten sind die Berufenen, welche dem Rufe folgen. Es gibt nur Eine Kirche*).

Diese Kirche ist das neue Israel. Auf sie geht das Heil über, das zuvor der Vorzug Israels war**). Sie hat nun den Namen, daß sie die *ekklesia tu theū* ist, die „Gemeinde Gottes“ 1. Kor. 10, 32. 11, 22. 15, 9. Gal. 1, 13. 1. Tim. 3, 5. 15. Wenn Paulus davon erzählt, daß er einstmal die Christen verfolgt habe, sagt er nicht anders als: er hat „die Gemeinde Gottes“ verfolgt — es ist wie ein Eigennamen. Und ehe die Christen Christen hießen, hießen sie „Heilige“, mit Vorliebe in Briefadressen, in Grüßen, aber auch sonst — auch dies wie ein Eigennamen: 1. Kor. 1, 2. 2. Kor. 1, 1. Röm. 1, 7. 8, 27. 12, 13. 16, 15. Phil. 1, 1. 4, 21. Eph. 1, 1. Kol. 1, 2. 12. Hebr. 6, 10. Jud. 3. Offenb. 5, 8. Apgefch. oft! *Deo selecti, ut ei quasi proprii sint . . . quos Deus, ek tū kōsmu' selegerit . . . ut spiritu sancto imbuti pietate et probitate salutis in regno Dei participes redderentur***)*. Geheiligte von Gott, durch die Gemeinschaft mit ihm in eine andere Sphäre erhoben, ganz Andre geworden, wie er der ganz Andre ist! Und woher? Weil sie Glieder am Leibe Christi sind. Denn die Kirche, die Gemeinde, die *ekklesia*, der sie jetzt angehören, ist nichts Andres

*) Bb 1 S. 45. 105 ff. Das Beste über die Sache bei Rudolf Sohm, Kirchenrecht, Band 1, 1892. Auch „Weltliches und geistliches Recht“ 1914. Es kommt uns nicht auf seinen berühmten Satz an: „Das Wesen des Kirchenrechts steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch“, Kirchenrecht S. 700. Wir kommen wohl auf diesen zurück. Aber Sohm sieht klar die Linie, auf die es uns ankommt. Zur Korrektur vergleicht man Harnack, Dogmengeschichte, Band 1, 4. Auflage 1909. Auch Paul Wernle, Die Anfänge unsrer Religion, 2 1904. Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912.

**) Bb. 1 S. 107 f.

***) Willibald Grimm, Lexicon Graeco-Latinum p. 5: Gotte Auserwählte, daß sie ihm wie zu eigen seien — von Gott aus der Welt Auserwählte (Joh. 17, 14. 16) — damit sie, eingetaucht in den heiligen Geist, durch Frömmigkeit und Rechtschaffenheit des Heils im Reiche Gottes teilhaftig würden (1. Petr. 2, 9 usw.). Nimet man hier nicht eine ganz andre Lust als in Augsburg?

als der Leib Christi: Kol. 1, 18. 24. 2, 19. Eph. 1, 22 f. 5, 23 ff. (3, 10. 21); die Seele, die sie allesamt mit einander durchflutet, ist das von ihm ausgehende Pneuma, ist sein „Sinn“: 1. Kor. 2, 16, der sie so von dem natürlichen Menschenwesen abhebt, darüber emporhebt, daß sie eben als Geistmenschen Alles richten und von Niemand gerichtet werden: 1. Kor. 2, 15. Ein ungeheures Selbstbewußtsein erfüllt sie; es wäre Größenwahn, stände nicht dahinter das „aus Gnaden!“ „Gott!“: 1. Kor. 15, 10.

Das alles aber erlebt und hat nun eben kein Einzelner, sondern es erleben und haben es nur Genossen! Heilsgenossen! Und Grundstelle für diesen ganzen Kirchenbegriff ist Matth. 18, 20: „Wo Zwei oder Drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“. Vgl. 28, 20. Joh. 17, 22—26. Man kann Jesus nicht haben, man kann den Vater nicht haben, man kann den Geist nicht haben — als Einer allein, man hat ihn nur mit Andern zusammen, zu Zwei oder Drei, zu Zwölfen oder mehr, wie die Jünger am Pfingstfest, wenn man einmütig bei einander, eines ist.

Das liegt am Gottesbegriff. Man hat den Andern nicht nur hier im alltäglichen Leben neben sich als seinen Nächsten, man findet den Nächsten auch bei Gott, hat Gott nicht ohne den Nächsten. Darum ist auch heiliger Geist und Kirche eins, und noch bei der Konzeption des Apostolikums haben sie den Glauben an die Kirche ganz dicht zusammengeschlossen mit dem Glauben an das Pneuma*).

An diese Kirche glauben und an den heiligen Geist glauben, war daselbe. Denn sie waren ja alle Pneumatiker, Charismatiker — Geistmenschen, Begnadete. Ihre Gemeinschaft war Gemeinschaft des Enthusiasmus**).

*) Im Konstantinopolitanum von 381 ist die Kirche mit dem Pneuma als Doppelobjekt zu pisteuomen eis (credimus in) aufs innigste verbunden. Ein neuer Satz sagt über die Taufe aus: homologuēn (confitemur). Ein dritter Satz wird gebildet für die Auferstehung und das ewige Leben mit einem dritten Verbum: prosdokōmēn (expectamus). So daß das ganze Bekenntnis zum Geist lautet:

„Und (wir glauben) an den heiligen Geist, den Herrn und Lebendigmacher, der vom Vater ausgeht, der mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und zugleich gepriesen wird, der geredet hat durch die Propheten, an Eine, heilige, katholische und apostolische Kirche.“

„Wir bekennen Eine Taufe zur Vergebung der Sünden.“

„Wir warten auf eine Totenaufsertehung und ein Leben der zukünftigen Zeit. Amen.“

Vgl. die Untersuchung zum überlieferten Text von Eduard Schwarz in der Ztschr. n. t. Wsch. 1926 S. 1/2.

**) Enthusiazēin, griechisch, = entheos, d. i. gottbegeistert, Gottes voll sein. Davon enthusiazōs.

Sofort war zwar für das Individuum die Versuchung da, sich der geistlichen Gabe, die es hatte, zu überheben, sich an ihr genug sein zu lassen. Schon Paulus kämpft damit in Korinth: „Einem Jeden ist die Offenbarung des Geistes gegeben zum gemeinen Nutzen“ 1. Kor. 12, 7. Nicht fromme Genießer, nicht andächtige Schwärmer will Christus in seiner Kirche haben. Auch sein Bestes hat der Christ nicht für sich, sondern für den Bruder, für die Gemeinde; und die allerbeste und größte von den Geistesgaben ist die Liebe: 1. Kor. 12—14. Das war nicht nur eine Forderung, es war Tugend: man konnte und tat das. In dieser Religion verstand sich das Moralische von selbst. „Wir wissen, daß wir aus dem Tode ins Leben gekommen sind, denn wir lieben die Brüder“ 1. Joh. 3, 14.

Diese Moral war keine Kulturmoral, sondern eine asketische, rigorose. Man hob sich durch den Ernst ab von der leichtsinnigen Welt, in der man lebte. Christen waren Fremdlinge in der Welt, Pilger nach einem andern Land: 1. Pet. 1, 1. 2, 11. Hebr. 11, 8f. 13 ff. 13, 14. Sie hatten ihre Heimat, ihre Stadt (polis), ihren Staat (politeuma) im Himmel: Phil. 3, 20. Offenb. 3, 12. 21, 2 ff.

Diese Gemeinde bewies dennoch eine große Stoß- und Werbekraft. Mit allen Religionsgemeinschaften der oikuméne, d. i. der damals bekannten und bewohnten Erde, hat sie es aufgenommen und obgesiegt. Ein unüberbietbarer Universalismus beseelte sie: Matth. 28, 18 f. 1. Tim. 2, 4. 2. Pet. 3, 9. *) Und dabei wahrte sie doch eine strenge Exklusive; die Einen schlossen sich selbst aus, indem sie nicht glaubten; Andre wurden durch das Gericht Gottes beseitigt (Apgesch. 5, 1—11); Dritte wurden Objekt einer ernsten Kirchenzucht (Matth. 18, 15—18. 1. Kor. 5, 13). Es fanden sich von selbst Brüder in der Gemeinde, die das charisma kyberneseos hatten, das Zeug, zu regieren, auf Ordnung und Zucht zu halten, — aber als Geistesgabe (1. Kor. 12, 28). Was die Gemeinde zu ihrem Leben und Gedeihen bedurfte, alles hatte sie: Apostel, Propheten, Lehrer, Wundertäter, Gesundmacher, Wohltäter, Regierer, Zungenredner (ebenda). Kamen Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, noch hinzu, so war der Leib Christi vollkommen und wuchs sich zu göttlichem Wachstum aus (Kol. 2, 19. Matth. 5, 48).

So hält diese Gemeinde nun auch ihre Gottesdienste: da ist ein Bischof, der das Ganze leitet, da sind Älteste ihm zur Seite, da sind Gehilfen, Diakonen zum Almosen dienst. Es wird gesammelt und geholfen, ja an manchen Orten hat man alles Eigentum ge-

*) Adolf v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, ¹1902 ⁴1924.

mein (Apgeſch. 2, 44 f. 4, 32 ff.). Das ging nicht ohne Beſchlüſſe, Wahlen, Weißen, Gebete, es bildeten ſich Regel und Sitte. Vor allem war die Taufe und war das heilige Mahl. Beides ganz gewiß nicht bloß „ſymboliſche“ Handlungen. Sondern die Taufe, die doch nur an Erwachsenen vollzogen wurde, Schlußſtein der Befehrung, letzte Entſcheidung, alſo perſönlichſte Tat von Seiten des Täuflings, Aufnahme- und Weihe-Akt ſeitens der Gemeinde. Das heilige Mahl Liebesmahl, alſo auch ſehr reelle Handlung, ſittliche Tat, verbunden mit dem Höhepunkt feierlichen Gedenkens an Chriſtus und ſeinen Tod.

Über dem allen ſchwebte das Pneuma, ein unwiderſtehlicher Zug von oben her, und doch ein Geiſt der Freiheit und der Selbſtverſtändlichkeit. Will man's „Kirche“ nennen — es iſt unſern Kirchen ſo fremd, daß man das faſt vermeiden möchte, aber es iſt doch nun einmal die neuteſtamentliche, unmittelbar aus Jeſu Hand hervorgegangene ekklesia — ſo kann man's nur als Gotteskirche, Geiſteskirche, Kirche des Enthuſiasmus verſtehn.

Es liegt uns nun nicht, jetzt alsbald zu ſchildern, wie dieſe Kirche von Fremdlingen in der Welt ſich in der Welt einrichtete. Wie aus dieſer freien Geiſtesgemeinschaft ein kompakter Verfaſſungs- und Rechtsorganismus wurde. Daß es nicht ſo, wie es im Anfang war, blieb, wiſſen wir, und wie es ſich im Laufe der Jahrhunderte geſtaltete, auch. *)

Uns intereſſiert hier zunächſt, wie am Anfang der Reformation dieſe Kirche wieder erwachte und zu neuer Erſcheinung drängte.

4. Dieſe Kirche des Enthuſiasmus meldete ſich wieder in den Tagen der Reformation.

Sie war nie ganz erſtorben. Wie ein glimmendes Feuer hielt ſie ſich unterirdiſch durch die Jahrhunderte einer verwandelten Chriſtenheit, jeweilen ſchlug die Flamme empor. In den Spiritualiſten aller Zeiten und Arten. **) Von den Montaniſten des zweiten und den Donatiſten des vierten Jahrhunderts bis zu den Quäkern von heute.

*) Davon ſind nun alle Kirchengeschichten voll. Für Forſchung und Darſtellung des Kirchenhiſtorikers kann es keine reizvollere Aufgabe geben als dieſe ungeheure Wandlung von den Urſprüngen zu dem, was daraus hervorging, zu begreifen und anſchaulich zu machen. Vgl. meinen Beitrag zur „Harnack-Ehrung“ (1921): Der Begriff der Kirche bei den Kirchenhiſtorikern.

**) Vgl. Sebastian Franck († 1542): Chronica, Zeitbuch und Geſchichtsbibel, 1531. Dazu Alfred Hegler († 1902): Geiſt und Schrift bei Sebastian Franck, 1892. Gut orientiert über die ganze ſpiritualiſtiſche Theologie der Reformationszeit Paul Tſchackert († 1911): Die Entſtehung der lutheriſchen und der reformierten Kirchenlehre, 1910.

In der Reformationszeit war es die mächtig einsetzende Täuferbewegung, in der sie auflebte. (Den Titel „Wiedertäufer“ führen die Täufer wider ihren Willen.) Würden wir bei ihnen verweilen, so könnte man mit Recht entgegenhalten: Deren Lehre war nie gültig bei uns. Aber Luther ist, was die Kirche betrifft, ein gut Stück Weges mit ihnen gegangen.

Am 10. Dezember 1520 verbrannte Luther in Wittenberg mit der Bannbulle das Corpus Juris Canonici. „Nicht bloß das päpstliche Recht, sondern das Kirchenrecht wollte er verbrennen“ *). Will sagen: das Recht, soweit es den Anspruch erhebt, Kirche zu schaffen, zu konstituieren, zu stabilisieren, Recht, sofern es auftritt als *medium gratiae*, Gnadenmittel, was allein das Wort ist. Die Formen, auch die Rechtsformen der Christenheit, wie sie damals bestanden (Papst und Kaiser das doppelte Oberhaupt), mochten unangetastet bleiben; aber sie durften sich nicht als wesentlich und entscheidend zwischen Gott und die Seelen drängen, sich nicht als Fundament der Kirche aufspielen. Sie haben um so mehr nur relativen Wert, als (für Luther damals) der jüngste Tag doch nahe ist. **) Alles liegt allein daran, daß „ein christlich heilig Volk auf Erden sei, das da gläubet an Christum“ — „ein Volk, das Christen und heilig ist“. ***) Das ist, was mit dem „blinden“ Wort „Kirche“ gemeint ist. Das gab es „nicht allein zu der Apostel Zeit, die nu längst tot sind, sondern bis an der Welt Ende“:

daß also immerdar auf Erden im Leben sei ein christlich heilig Volk †), in welchem (1) Christus lebet, wirkt und regiert per redemptionem, durch Gnade und Vergebung der Sünden, und (2) der heilige Geist per vivificationem et sanctificationem, durch tägliches Ausfegen der Sünden und Erneuerung des Lebens, daß wir nicht in Sünden bleiben, sondern ein neu Leben führen können und sollen in allerlei guten Werken.

Es liegt alles daran für den Glauben, daß diese Kirche auf Erden sei und für ihn sichtbar und greifbar. So hat er denn auch

*) Sohm, Kirchenrecht S. 461. — „So verbrenne ich viel billiger ihre unchristlichen Rechtsbücher, drinnen nichts Gutes ist.“ WA 7, 180. EA 24, 163. Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher verbrannt sind. 1520.

**) „Gott gebe, es geschehe balde! Amen.“ WA 8, 719. EA 24, 203. Bulla coenae Domini etc. 1522.

***) WA 50, 624 ff. EA 25, 353 ff. BrA 2, 136 ff. Von den Conciliis und Kirchen (d. h. Von den Konzilien und der Kirche) 1539. Man achte auf diese Jahreszahl. Es ist noch derselbe Kirchenbegriff wie um 1520. „Der Papst ist kein Volk, viel weniger ein heilig, christlich Volk. Also auch die Bischöfe, Pfaffen und Mönche, die sind kein heilig, christlich Volk, denn sie gläuben nicht an Christo, leben auch nicht heilig.“ — Kirche ist Volk, heiliges Volk, *communio sanctorum*; dabei „heilig“ nicht nur (1) im religiösen Sinne = Gott geweiht, von Gott sich zu eigen gemacht, sondern (2) auch im moralischen. „Wer den heiligen Geist nicht hat wider die Sünden, der ist nicht heilig.“

†) Conf. Aug. art. 7 fängt hier wieder.

Merkmale, an denen er spürt, daß sie da ist. Zwar hat Johann Hus recht, wenn er in der Kirche „die Gesamtheit der Prädestinierten“ sieht *). Die kennt im Einzelnen, von Person, natürlich nur Gott der Herzenskündiger, Christus der gute Hirte. Aber Gott in seiner Güte hat Zeichen gegeben: „dabei man äußerlich merken kann, wo die selbe Kirche in der Welt ist“ — Wort und Sakrament:

Wo die Tauf und Evangelium ist, da soll Niemand zweifeln, es sind Heilige da, und solltens gleich eitel Kind in der Wiegen sein **).

So 1520. Und noch 1539 desgleichen, nur daß dort das im Grunde doch einzige Merkmal (das Evangelium, das Wort, eingeschlossen die beiden Sakramente) in sieben auseinandergezogen ist:

1. Gottes äußerliches Wort, durch dich und mich mündlich gepredigt,

2. die Taufe, auch ein öffentlich Zeichen und köstlich Heilum (Reliquie),

3. das heilige Abendmahl, auch ein öffentlich Zeichen und teures Heilum,

4. die Schlüssel, so sie öffentlich brauchen und sonderlich: das Wort der Absolution oder Sündenvergebung ***),

5. Personen, die bald öffentlich bald sonderlich diese vier Stücke geben, reichen und üben, von wegen und in Namen der Kirche, vielmehr aber aus Einsetzung Christi †),

6. Gott loben und danken öffentlich; lautes, gemeinsames Singen und Beten,

7. Kreuz, d. i. allerlei Unglück und Verfolgung, Anfechtung und Übel; auch daran erkennt man das heilige christliche Volk: „daß es muß inwendig trauern, blöde sein, erschrecken, auswendig arm, verachtet, krank, schwach sein, leiden, damit es seinem Haupt, Christo, gleich werde.“

Das ist die Kirche!

Das ist Luthers Kirchenbegriff!

*) Inter articulos Huss est ille (christianissimus): una et sancta universalis ecclesia, quae est praedestinatorum universitas. WA 2, 287. EA opp. v. a. 3, 74. Leipziger Disputation 1519.

***) WA 6, 301. EA 27, 108. BrA 1, 134. Von dem Papsttum zu Rom. 1520.

***) „Die Schlüssel sind nicht des Papsts, sondern der Kirche, d. i. des Volks Christi, des Volks Gottes oder des heiligen christlichen Volks, so weit die ganze Welt ist oder wo Christen sind.“

†) „Wie St. Paulus Eph. 4, 11 sagt: ‚Accipit dona in hominibus — er hat gegeben Etliche zu Aposteln usw.‘ Also die Personen haben dazu von oben das Charisma und daher den Beruf! Wozu nun freilich der Auftrag von der Gemeinde kommt, die vocatio. „Denn der Hause kann solches nicht tun, sondern müßens Einem befehlen und lassen befohlen sein.“

Wenn wir damit nicht drin sind und bleiben im spiritualistischen urchristlichen Kirchenglauben, der ganz Geist ist! Natürlich ist das Leiden um Christi willen, um der Gerechtigkeit willen gemeint. „Mit diesem Heilum macht der heilige Geist dies Volk nicht allein heilig, sondern auch selig.“

Damit hört Luther auf, die Merkmale zu zählen. Er hätte, wie er ausdrücklich sagt, noch andre sieben hinzufügen können, entnommen aus der „andern Tafel“, d. i. dem vierten bis zehnten Gebot des Dekalogs. Nämlich, daß man die Kirche, das heilige Volk, auch daran erkennt, wenn der heilige Geist uns hilft Vater und Mutter ehren usw. usw. und wir also immerfort wachsen in der Heiligung. Aber, meint Luther, diese Zeichen sind nicht so zuverlässig ...

Es ist in dieser Kirche alles auf den Geist gestellt. Auch ein jedes der „äußerlichen“ Merkmale; denn äußerlich ist wohl ihre Erscheinung (die doch nur für den wirklich faßbar ist, der das Auge des Glaubens für sie hat), aber inwendig wohnen und wurzeln sie. Und nun ist es für Luther gerade wie für die Apostel, für die erste Christengemeinde: eben diesen Weg von innen nach außen sucht die Kirche, den muß sie gehen. Indem Luther sich darüber seine Gedanken macht, will ihm die Art, wie das Kirchenvolk nach Sitte und Herkommen öffentlich zusammenkommt und seine Gottesdienste feiert, doch nicht genügen, und er entwirft*) jenes berühmte Bild von einem Gemeindeleben der Christen, die es mit Ernst sein wollen; da müßten —

diejenigen, so mit Ernst Christen wollen sein und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen, mit Namen sich einzeichnen und etwo in einem Hause allein sich versammeln zum Gebet, zu lesen, zu taufen, das Sakrament zu empfangen und andre christliche Werke zu üben. In dieser Ordnung könnte man die, so sich nicht christlich hielten, fennen, strafen, bessern, ausstoßen oder in den Bann tun nach der Regel Christi Matth. 18 [V. 16. 17]. Hier könnte man auch ein gemein Almosen den Christen auflegen, das man williglich gebe und aussteilet' unter die Armen nach dem Exempel St. Pauli 2. Kor. 9 [V. 1]. Sie bedürft's nicht viel und großen Gesanges. Sie könnt' man auch eine kurze feine Weiße mit Taufe und Sakrament halten und alles auf Wort und Gebet und die Liebe richten. Sie müßte man einen guten kurzen Katechismus**) haben über den Glauben, Gebot und Vaterunser***).

Es leuchtet ein, wie sehr bei diesem Bilde eines idealen Gemeindelebens und Gottesdienstes das Vorbild der neutestamentlichen Urgemeinde maßgebend gewesen ist.

*) 1526 Deutsche Messe. WA 19, 75. EA 22, 230 f. BA 3, 296 f. BrA 7, 168 f.

**) Mündlichen Unterricht der Erwachsenen! An ein gegenseitiges Sich-Abfragen ist gedacht.

***) Die Fortsetzung dieses Zitats beschäftigt uns alsbald: S. 132.

Ein Versuch, nach solchen Grundsätzen ein Neues zu pflügen, war die Leisniger Kastenordnung^{*)}. Er mißlang.

Unbegreiflich, daß Luther nicht seine eigenen frommen Gedanken über die Abendmahlsfeier energisch in den Dienst dieser Sache gestellt hat. Das Interesse an der Realpräsenz hätte ihn daran nicht zu hindern brauchen. Aber es hat ihn gehindert.

Denn was er in seinen Sermonen vom Jahre 1518 bis 1520 vom Sakrament der Kommunion zu sagen wußte, ist wunderbar. Hier, im Abendmahl, tritt uns die Kirche, die Christenheit, lebhaftig entgegen als das, was sie sein soll: eine Familie. Einer trägt da des Andern Last. Fühlst du dich unwürdig, zum Sakrament zu gehen, komm herzu „im Glauben deiner Kirche und jenes oder dieses N. N.“. Alle sind liebend um dich her, nicht nur alle die Lebenden, nein auch die Engel und Heiligen im Himmel, Gott selber und Christus. Allesamt laufen sie „als ein ganzer Körper zu seinem Gliedmaß“ herzu, helfen ihm Sünde, Tod, Hölle überwinden. „Da geht das Werk der Liebe und Gemeinschaft der Heiligen im Ernst und gewaltiglich.“ Man wird eingeleibet in die rechte Gemeinschaft der Heiligen:

Die Bedeutung oder das Werk dieses Sakraments ist *Gemeinschaft aller Heiligen*. Drum nennet man es auch mit seinem täglichen Namen *synaxis* oder *communio*, und *communicare* auf Latein heißt: diese Gemeinschaft empfangen . . . Und kommt daher, daß Christus mit allen Heiligen ist *Ein christlicher Körper*. Gleichwie einer Stadt Volk Eine Gemein und Körper ist, ein jeglicher Bürger des andern Gliedmaß und der ganzen Stadt (man denke an die mittelalterliche Stadt), also sind alle Heiligen Christi und der Kirche Glied, die eine geistliche ewige Gottesstadt ist; und wer in dieselbe Stadt genommen wird, der heißt in die Gemeine der Heiligen genommen und mit Christus' geistlichem Körper verleibet und ein Glied gemacht.

In dieser Gemeinschaft sind nun alle Güter gemein, alle Schmerzen und Sünden auch gemein:

Welcher nu verzagt ist, den sein sündliches Gewissen schwächt und der Tod erschreckt oder sonst eine Beschwerde seines Herzens hat — will er derselben los sein, so gehe er nur frisch und fröhlich zum Sakrament des Altars und lege sein Leid in die Gemein und suche Hilfe bei dem ganzen Haufen des geistlichen Körpers.

Da findet dann also Zweierlei statt: man wird seine Schwachheit und Schuld an den Nächsten los, und man nimmt ihm seine Schwachheit und Schuld ab — je nach Bedarf und Kräften — in völliger Gegenseitigkeit — *ratio vicaria* (Vd. 1. S. 310. 324):

Zu beschließen . . . daß die Gemeinschaft zweierlei sei: eine, daß wir Christi und aller Heiligen genießen, die andere, daß wir alle Christenmenschen unser auch lassen genießen, worin sie und wir mögen (ver-

^{*)} WA 12, 11 ff. EA 22, 106 ff. 1523.

mögen]. Daß also die eigennützige Liebe seiner selbst, durch dies Sakrament ausgerottet, einlasse die gemeinnützige Liebe aller Menschen, und also durch der Liebe Verwandlung Ein Brot, Ein Trank, Ein Leib, Eine Gemein werde. . . .

Das ist die Kirche!

Das ist Luthers Kirchenbegriff! Er hat ihn zeitlebens behalten, wenn es ihm auch nicht gegeben gewesen ist, ihn andauernd mit der gleichen Leidenschaft zu predigen und gar in der Praxis einzuführen *).

Unübersteigliche Hindernisse wehrten der Wiederbelebung des urchristlichen Taussakraments. Es hätte nichts Geringeres gekostet als die Abschaffung der Kindertaufe. Die „Täufer“ schreckten davor nicht zurück. Für Luther kam sie nicht in Frage. Unbewußt mag der Sinn für den Wert der bestehenden Volkskirche mitgewirkt haben; ausschlaggebend für Luthers bewußte Entscheidung und Haltung war der Gedanke, daß es bei der Taufe als auch einem „Wort Gottes“ eben doch auf Gott und sein Wort ankomme, nicht auf den Menschen, und nicht auf die Menschengemeinde. So blieb dies Sakrament als Moment letzter Entscheidung für die Kirche und entsprechender Entscheidung der Kirche für den Täufling ausgeschaltet. Es hatte sein Bewenden bei einem Aufnahme- und Weiheakt des neugeborenen Kindleins (am ersten oder zweiten Tage seines Lebens) in die kirchliche Organisation.

Schließlich gingen alle Möglichkeiten und Ansätze, aus dem neuen Kirchenbegriff heraus zu einem neuen kirchlichen Wesen zu kommen, auf deutschem und lutherischem Boden unter in der Staats- oder Landeskirche **).

*) Vgl. WA 1, 320. 333. 2, 692—694. 743—746. EA lat. 1, 332. 2, 319. deutsch 21, 266—270. 27, 29—44. BrA 6, 73—77. 3, 266—278. Das Wichtigste bei Kade, Luther in Worten aus seinen Werken (1917) S. 57 ff. Vgl. Karl Holl, Luther der Erneuerer des christlichen Gemeinschaftsgedankens, in Deutsch-Evangelisch, Juniheft 1917. Kade, Luther und die communio sanctorum, 1917.

**) Das ist nun wieder die reizvollste und dankbarste Aufgabe für die Arbeit der Kirchenhistoriker: wie es auch im Reformationsjahrzehnt von der Kirche Luthers zur Landeskirche kam. Es lohnt schon ein Studium, was da von den Gelehrten in den vergangenen Jahren geleistet worden ist. Hier das Wichtigste: Paul Drews, Entsprach das Landeskirchentum dem Ideale Luthers? ZThK 1908. Heinrich Hermelink, Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit, ZschKRGSch 1908. Karl Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910. Karl Holl, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment, ZThK 1911. Derselbe, Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff, Festschrift für Dietrich Schäfer 1915. (Weibes in seinen gesammelten Aufsätzen, Bd. 1.) Derselbe, Luther und die Schwärmer, 1923 (in der zweiten Auflage dieser Aufsätze). Vgl. ferner Hans von Schubert, Bündnis und Bekenntnis, ZschKRGSch 1908 und 9 (Sonderausgabe: Bekenntnisbildung und Religionspolitik

Aber das hebt die Tatsache nicht auf, daß über dieser ganzen Entwicklung von der Reformation her als Idee und Energie steht die Kirche des Enthusiasmus, eine spiritualisch gedachte, empfundene und erlebte Kirche, ecclesia sanctorum, praedestinatorum, electorum, inspiratorum. Das ist die Kirche, die wir glauben, an die wir glauben, so gewiß wir an den heiligen Geist glauben.

Daß in der Seele unsers Kirchenvolkes diese Kirche lebte, wird man nur mit Vorbehalt sagen können. Sie hat sich in der landläufigen Vorstellung und im landläufigen Unterricht zur „unsichtbaren“ Kirche verflüchtigt, die nur als gelegentliche Hilfsvorstellung in Betracht kommen darf. Denn es handelt sich um die durch Gottes Geist geschaffene wahre Kirche der Gläubigen und Erwählten auf dieser Erde, spürbar, greifbar, sichtbar für Jeden, der da glaubt. Ebenso realiter vorhanden wie Alles, was und woran wir glauben. Man muß es nur zu erfahren wissen. Von den Tagen des Pietismus geht wohl ein neuer Zug der Sehnsucht in dieser Richtung und wird heute noch von verwandten Geistern aufgefangen in „Gemeinschaften“ und außerhalb. Da singen wir dann mit Tersteegen*):

O wie Lieb ich, Herr, die Deinen,
die Dich suchen, die Dich meinen,
o wie köstlich sind sie mir!
Du weißt, wie mich's oft erquicket,
wenn ich Seelen hab erblicket,
die sich ganz ergeben Dir.

§ 72. Geglaubte und empirische Kirche — Gotteskirche und Weltkirche

1. Die so geschilderte und bestimmte Kirche des Enthusiasmus ist die Kirche, die Jesus Christus gestiftet hat. Vielleicht soll man das Wort „stiften“ vermeiden: das enthält schon zuviel von organisatorischer Absicht, von Einrichtung und Verfassung in sich. Es ist die Gotteskirche, die Gott als Ziel will und die der heilige Geist auf Erden ohne Unterlaß schafft und erhält. Auf diese Wohltat der Erhaltung kommt es uns nun in diesem Paragraphen am meisten an. Des Geistes schaffende Energie haben wir an den Ursprüngen erlebt; neu hervorgebrochen spürten wir sie in der Renaissance der Reformation. Beschrieben wird sie uns im dritten Artikel des Katechismus:

1529/30, 1910). Rudolf Sohm a. a. O. Karl Heiler, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1893. Auch Rade, Der Sprung in Luthers Kirchenbegriff, ZThK 1914.

*) Jesu, der du bist alleine.

gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammlet, erleuchtet, heiligt und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben, in welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen täglich . . .

Darauf kommt es mir für meinen Glauben und meine Glaubenslehre an, daß ich nicht allein bin mit meinem Glauben, sondern: da sind noch Zwei oder Drei, da sind noch Unzählige neben mir, und unser Glaube verbindet uns, wir gehören zusammen. Das bleibt, und das drängt ohne Unterlaß zur Erscheinung.

Wir sprachen schon gelegentlich von dem Dualismus, der dem Gedanken der christlichen Kirche und damit dem Sprachgebrauch anhaftet (S. 115). Idee und Empirie, Begriff und Erfahrung. Aber nein, so ist es nicht. Beides ist Wirklichkeit, Erfahrung. Aber was wir so insonderheit Erfahrung und Wirklichkeit nennen, das ist die irdisch=unvollkommene Seite der Sache. Finitum capax infiniti auch hier, ja; aber wir haben den Schatz (das infinitum) in irdenen Gefäßen (finitum). Und nun sehen Viele die Kirche nur von dieser irdisch=erfahrungsmäßigen Seite; Manche kommen überhaupt nicht darüber hinaus; auch Theoretiker nehmen bei ihren Betrachtungen von da ihren Ausgang.

Wenn die Glaubenslehre von der Kirche redet, auch von der Weltkirche, kann sie nur ausgehen vom Geist, von der Geist- oder Gotteskirche. Steht man in ihr mit Fuß und Blick, so wird man in ihr ganz unaufhaltjam hinausgetragen in die Weite der Welt. Ihre Ausdehnungs- und Durchdringungskraft macht von selber, daß wir nicht (mit falschem Enthusiasmus) hangen bleiben in weltflüchtiger Mystik und frommer Selbstsucht, sondern überall „Kirchen“ mit aufrichten oder in den vorhandenen mit leben und wirken.

Bei diesem Prozeß, dem wir uns nicht entziehen können — also während die Gotteskirche Weltkirche wird — begegnen wir als Glieder der Gotteskirche Gefahren, die überwunden werden müssen. Und wir können sie nicht überwinden, wenn nicht derselbe heilige Geist, der uns in die Gotteskirche hereingeholt hat, uns auch in der Gotteskirche „erhält im rechten einigen Glauben“, oder, was das Nämlische ist, wenn nicht derselbe heilige Geist, der uns in die Weltkirche hinausgeführt hat, nun auch dafür sorgt, daß dieser Weltkirche aller Verweltlichung zum Trotz der göttliche, ewige geistige Kern erhalten bleibt.

Wo nun Religion und Moral, Glaube und Ethos, wie das heute von manchen Theologen geschieht, auseinandergerissen werden, braucht man in der Glaubenslehre von der äußerlich verfaßten, dem Geschichtsverlauf anheimgegebenen Kirche in ihrer Mannigfaltigkeit überhaupt nicht zu reden. Wir stehen grundsätzlich anders. Zwar

ist der Mitchrist, mit dem wir in der Gotteskirche zusammen sind, keineswegs immer gerade der Nächste, mit dem uns unsre Weltkirche zusammenführt. Aber in beiden Fällen müssen wir aus unsrer Isolierung und Individualisierung heraus. Die dort — im Schoße der Gotteskirche — entwickelte Bruderliebe knüpft automatisch zunächst als Nächstenliebe Bande, die, wills Gott, sich zu neuer Bruderliebe auswachsen. Die Weltkirche, die ja Produkt der Gotteskirche ist, bleibt in deren Dienst. Und sie bewährt sich, wills Gott, zu einem wirksamen Werkzeuge der Gotteskirche an der Welt.

Die Weltkirche kann natürlich auch eine Satanskirche, eine Kirche des Antichristen sein. Das Weltwerden der Gotteskirche kann sich in malam partem, zum Bösen, vollziehen. Weltkirchen können sich schwer versündigen. Sie können Heimstätten des Aberglaubens, des Fanatismus, des Leichtsinns, der Heuchelei werden.

Glaubt nicht, daß ich fäsele, daß ich dichte,
Geht hin und findet mir andre Gestalt:
Es ist die ganze Kirchengeschichte
Mischmasch von Irrtum und Gewalt.

So Goethe *). Und Adolf von Harnack, der Kirchenhistoriker, hat bekannt: „Die Last einer langen Geschichte voll von Mißverständnissen, von Formeln, die wie Schwerter starren, von Tränen und Blut lastet auf uns.“ **) Ja, so war es immer. Aber wenn Israel tötete die Propheten und steinigte, die zu ihm gesandt waren: es blieben doch in dem Volke Siebentausend, die ihre Knie nicht vor Baal beugten und mit denen Jehova sein Werk weiter treiben konnte: 1. Kge. 19, 18. Röm. 11, 1—5. Ein Rest von Frommen bleibt auch unter gottlosem Volk: Jes. 6, 13. Und darum kann Gott immer wieder neu anfangen zu segnen und seine Verheißungen halten: Jes. 53. Röm. 9—11. Wenn nur Gottes Wort nicht ganz ausgelöscht ist, muß noch, auch in der verweltlichtesten Weltkirche, Gott Kinder und Reichsgenossen haben.

2. Wie haben sich nun unsre Alten zu dem Problem dieses kirchlichen Dualismus gestellt? Wie stellen wir Heutigen uns dazu? Zuerst unsre Alten.

Sie flüchteten sich religiös, dogmatisch in die unsichtbare Kirche und bauten rechtlich, praktisch ihre orthodoxe Territorialkirche aus.

Wir sahen, daß bei Luther die Vorstellung der unsichtbaren Kirche keine Rolle spielt. Es liegt ihm viel mehr an ihrer Sichtbarkeit,

*) Zahme Xenien VI. Goethe hat noch mehr dergleichen Bosheiten der Kirche gesagt: siehe ebendort und Theodor Vogel, Goethes Selbstzeugnisse usw. 1903 S. 239 ff.

**) 1903. Aus Wissenschaft und Leben, Bd. 2 S. 71 (1911).

Spürbarkeit und Wirksamkeit. Aber der römisch-katholischen Kirche gegenüber wird er in der That nicht müde zu bestreiten, daß ihre Art Sichtbarkeit von Gott sei. Sie ist ihm, wegen ihres irdisch-politisch-juridischen Charakters und wegen ihres Anspruchs, gerade in diesem ihrem empirischen Bestande die Gotteskirche zu sein, vielmehr Kirche des Antichrists, vom Teufel gestiftet. So ist auch unsern Vätern die Kirche *stricta dicta* — im engeren Sinne — *proprie dicta* — die eigentliche Kirche — *totus coetus vere credentium*, die ganze Schar der wahrhaft Gläubigen unter dem Einen Haupte, Christus. Räumlich geschieden — und zeitlich: die Einen haben bereits den Sieg erlangt (*ecclesia triumphans*), die Andern stehn noch im Streit (*ecclesia militans*). Auf diese Kirche gehen die Prädikate des dritten Artikels: heilig, katholisch, apostolisch. Sie ist ewig; sie hat im Wort die untrügliche Wahrheit; wer zu ihr gehört, geht nicht verloren.

Aber in der kirchlichen Praxis interessieren sich unsre Alten doch nun viel mehr für die *ecclesia late dicta* — Kirche im weiteren Sinne —, für die sichtbare und greifbare Partikularkirche, der sie angehörten, für ihre Bekenntnis- und Landeskirche. Schon Melancthon ist darin folgenschwer vorangegangen. Ihm war die Kirche, für die er sorgte und arbeitete, in erster Linie die *ecclesia visibilis*, der *coetus vocatorum*, innerhalb dessen allein sich ein *coetus electorum* herausbilden kann. Jene also das Prius. Ist diese „Schar von Berufenen“ die unerläßliche Vorbedingung, ohne deren Erfüllung es eine „Schar von Erwählten“ nicht geben kann, so muß ja das Schwergewicht auf diese Voraussetzung fallen; sie muß und kann von Menschen geschaffen und gepflegt werden. Melancthon war Schulmeister und Erzieher; die Kirche wird ihm zur Schule, zur Erziehungsanstalt: daß man hier erst die rechte Lehre empfängt, ist die Grundlage zu aller christlichen Rechtschaffenheit und zur ewigen Seligkeit. Die Kirche ist ihm ausdrücklich *similis scholastico coetui* „einem Schülerkreise ähnlich, in dem die Stimme des Evangeliums unverfälscht ertönt, d. i. die Artikel des Glaubens unverfehrt und ohne Verstümmelungen überliefert werden.“ *) „Wenn man von Kirche redet, muß man an den Kreis der Berufenen denken, d. i. an die sichtbare Kirche.“ **)

*) *Ubi cumque sonat vox evangelii incorrupta, i. e. ubi articuli fidei integri et sine corruptelis traduntur. Loci von 1543. CR 21, 506.*

**) *Quotiescumque de ecclesia cogitamus, intueamur coetum vocatorum, qui est ecclesia visibilis. Loci von 1545.* Als Gelehrter hat Melancthon dafür die Begründung, daß vermöge der Sprachgewohnheit der Synedochische Ausfagen, die eigentlich von der *ecclesia credentium* gelten, auf die *ecclesia vocatorum* übertragen werden können, weil jene in dieser enthalten ist. CR 21, 825.

Unsre orthodoxen Väter erster Generation waren seine Schüler. Sie hatten von ihm begriffen, daß auf die reine Lehre alles ankomme, und übernahmen von ihm die seelsorgerisch-pädagogische Aufgabe, diese reine Lehre in ihrer Landeskirche zu pflegen, als heiligste Pflicht. Sie konnten sich dafür schon auf Artikel 7 der Augsburgerischen Konfession berufen, sobald nämlich dort das *recte docetur* mehr betont wird als das *evangelium*, und das *recte administrantur* mehr als die *sacramenta*.*) Das „Wort Gottes“ wird zur „reinen Lehre“, der Glaube an das Evangelium zum Gehorsam gegen das Dogma. Indem das orthodoxe Dogma in der Landeskirche gepredigt und gepflegt wird, tut die Landeskirche der Gotteskirche den größten Dienst. Es führte ein ganz gerader Weg vom Erlernen des Katechismus in das Himmelreich. Durch die Gleichsetzung von Evangelium und rechtskräftigem Dogma, durch den Dogmatismus wird hier der Dualismus im Kirchengedanken überwunden.

Wer leistet die Garantie für die reine Lehre in der Landeskirche? Die Obrigkeit. Zwar bilden in erster Linie die *ecclesia repraesentativa* die Theologen, die Pfarrer, die „Geistlichen“, ob sie nun einzeln oder in feierlichen Konzilien ihres Amtes walten. Sie bilden den Lehrstand, den im engen Sinne kirchlichen Stand: *status ecclesiasticus*. Eine Mitwirkung bei Entscheidungen steht aber auch den Vertretern der andern beiden Stände, des *status politicus* und des *status oeconomicus* zu. Das müssen Laien sein, die in der heiligen Schrift wohl zu Hause, fromm, die Wahrheit und den Frieden liebende Männer sind und Erwählte der Gemeinden.***) Berufung einer solchen Kirchenversammlung ist Sache der Obrigkeit, des *status politicus orthodoxus*: ihr wird durch dieses Prädikat ausdrücklich zugebilligt, daß sie das Recht der reinen Lehre von Amts wegen zu wahren als letzte Instanz (!) berufen ist. *Cuius regio eius re-*

*) Vgl. den interessanten Streit zwischen A. Ritschl und Frank über Conf. Aug. art 7 in den Jahren 1876—78: siehe Ritschl, *Gesammelte Aufsätze* Bd. 1 (1893) S. 175 ff.

**) *Laici, literarum sacrarum periti, pii, veritatis et pacis amantes, (ab ?) ecclesiis delegati.* So bei Luthardt § 67 (4 S. 251) ohne Ortsangabe. Baier (1726) p. 773: *Ecclesiam repraesentat suo modo (1) ministerium ecclesiasticum, itemque (2) concilia seu congregationes sacrae hominum in doctrina sacra eruditorum (dazu die Anmerkung: non solum clericorum, seu ecclesiastica dignitate ac titulo splendidiore pollentium — licet illi, si habiles sint, haud dubie imprimis admitti debeant — verum praeterea etiam aliorum, quos ‚laicos‘ vocant, modo rerum sacrarum periti, solertes, pii ac pacis amantes sint), auctoritate publica convocatorum (dazu die Anmerkung: eorum videlicet ad quos pertinet iurisdictio ecclesiastica externa, quae ubi Magistratus christianus est, eidem quoque competit).* Deutsch unten § 81.

ligio „Was das Land ist, der hat über die Religion des Landes zu bestimmen.“ Das hat nicht gehindert, daß charaktervolle Theologen von Gewissens wegen der Obrigkeit Widerstand geleistet haben — solches ist sogar reichlich geschehen — aber für den Alltag und für den Durchschnitt war summus episcopus, „oberster Bischof“ der protestantischen Staatskirche der Fürst (oder der Magistrat) und die Geltung des Dogmas ihm anheimgestellt. Das Dogma hat eben von Konstantin und Theodosius her die Neigung, sich auf diesem Wege durchzusetzen und zu behaupten. Vgl. Bd. 1 S. 3 f.

Wo altkirchliche Sitten und Vorstellungen heute noch herrschen — und das ist weithin auf dem Lande der Fall — stellt sich unser Kirchenvolk die Sache so vor, daß von Rechts wegen die Obrigkeit die Pflicht habe, für Aufrechterhaltung der reinen Lehre, d. i. der wahren Kirche zu sorgen, über etwaigen Widerstand von Theologen und Synoden hinweg. Das ist alte Untertanen-Erziehung. *)

3. Wie aber stehen sonst wir Heutigen zu diesem Dualismus?

Denn keine Gemeindeorthodoxie und keine Parteiorthodoxie hat heute die innere und äußere Macht, die evangelischen Landeskirchen auf jenen Standpunkt zurückzuschrauben. Dafür sorgt schon die nicht genug zu schätzende Tatsache, daß bis in unsre engste lutherische Bekenntnisschrift hinein die Bibel als über dem Dogma gültige Autorität anerkannt ist. Einmal sind Bibel und Dogma inhaltlich nicht mehr einfach zur Deckung zu bringen. Das vermochte früher Naivität oder Gewalt; beides gelingt nicht mehr, oder doch nur vorübergehend. Sondern: die Bibel an ihrem Teil ist kein Rechtsbuch. Das fühlt heut ein Jedes**). So hebt die Anrufung der Bibel das Recht auf. Die in der Weltkirche gehandhabte Bibel öffnet immer wieder die Tür zur Gotteskirche. Die Bibel ist die Bürgin unsrer kirchlichen Freiheit.

Wenn es nun unmöglich geworden ist, die Gotteskirche in der Weltkirche aufzulösen, indem man an seine Weltkirche um ihrer rechtlich garantierten Lehre willen als an seine Gotteskirche glaubt — wenn das eine unmögliche Weise geworden ist, über den Dualismus hinwegzukommen: so bleibt noch der umgekehrte Ausweg zu diesem Ziele: man schaltet die Weltkirche grundsätzlich aus und unternimmt es — in der Welt, aber nicht von der Welt — nur der Gotteskirche zu leben. Die alte montanistische, donatistische, spiritualistische, baptistische Leidenschaft. „Gemeinschaften“,

*) Gegen den Begriff „reine Lehre“ ist damit nichts gesagt; vgl. Rabe, Keine Lehre, eine Forderung des Glaubens und nicht des Rechts, 1900.

***) Bei uns in Deutschland. Amerikanischer oder holländischer „Fundamentalismus“ bringt Anderes fertig.

d. i. engere Kreise der verschiedensten Art innerhalb der Weltkirchen, und „Sekten“, d. i. Kreise, die sich ausdrücklich von der Weltkirche abgefondert haben, weil deren Zusammenhang mit der Welt, ihre Mischung mit allerlei Volk, ihre ganze Konstitution ihrem frommen Anspruch an „Kirche“ zuwider ist, versuchen immer aufs neue die wahren Christen zu sammeln und eine schlecht hin sichtbare Gemeinde der Heiligen aufzurichten. Luther begehrte das in Konsequenz seines spiritualistischen Kirchengedankens auch (s. oben S. 123), aber, sagt er — und das ist der oben verschwiegene Schluß jenes Zitats:

Aber ich kann und mag noch nicht eine solche Gemeine Versammlung ordnen oder anrichten. Denn ich habe noch nicht Leute und Personen dazu; so sehe ich auch nicht Viele, die dazu dringen. Kommt's aber, daß ich's tun muß und dazu gedrungen werde, daß ich's aus gutem Gewissen nicht lassen kann, so will ich das Meine gerne dazu tun und das Beste, so ich vermag, helfen *).

Er hat die Personen nicht dazu. Aber er wehrt nicht grundsätzlich. Im Gegenteil. So mag man's versuchen. Immer wieder. Kein Scheitern beweist gegen die Sache. Sollte es im Geistlichen nicht vielleicht auch gehen wie in den technischen Künsten, daß der Weg zum Ziele durch unzählige Experimente und lange Enttäuschungen führt? Sind nicht sehr respectable Gebilde dieser Tendenz zu verdanken? Und wenn vermöge eines gewissen soziologischen Gesetzes die Blut des ersten Eifers bei dem folgenden Geschlecht erkaltet: ist deswegen jene erste Blut und was sie schaffend hinterläßt, wertlos? So taxieren wir ganz positiv die Anstrengungen solcher, die mit Ernst Christen sein wollen, aus dem unbefriedigenden *mixtum compositum* der Weltkirche zu klarer, reiner Frömmigkeit, heiligem Zusammenleben, zu „entschiedenem Christentum“ zu kommen. Wo sich das kirchliche Wesen länger schon von dem zweifelhaften Dienst obrigkeitlichen Zwangs befreit hatte, da sind in den letzten drei Jahrhunderten derlei Bestrebungen in Menge mächtig geworden und haben gar mannigfache Gestalt angenommen. So lange sie jung und klein blieben, kamen sie ihrem Ideal wohl nahe; wenn sie Dauer und Größe gewannen, näherten sie sich in ihrem Bestand und Wesen wieder den Landes- und Volkskirchen, von denen sie sich ja eben unterscheiden wollten. Es ist bisher noch keiner kirchlichen Sonderbildung, mag sie in sich noch so wertvoll sein, gelungen, die Gotteskirche rein herzustellen. Wie sollte es! wo das nicht einmal dem Herrn Christus und seinen Aposteln gelungen ist, obwohl sie selber Gotteskirche waren — vielmehr, was sie hinterlassen haben, eben Weltkirche geworden ist.

*) WA 19, 75. EA 22, 231. BA 3, 297. BrA 7, 168f.

Nein, so will der heilige Geist die Gotteskirche nicht. Er will sie nicht als Separation und Organisation. Er will, daß in mancherlei Gestalt die Eine wahre allgemeine Kirche lebe und als Ziel eingesenkt in die Herzen die ganze Bewegung zu diesem Ziel treibe. Und das kann nun der schlichte Glaube ebenso fassen, wie jede fromme Weisheit es anerkennen wird, daß die Gotteskirche als Ziel und Maßstab die Weltkirchen auf ihrem weltgeschichtlichen Gange geleiten muß, damit der Wille Gottes geschehe auf Erden wie in den Himmeln. Und so, als Ziel (finis), als der Weltkirche einerschaffene Bestimmung, ist und bleibt Gotteskirche das *Prins*.

Kurz, der Dualismus bleibt. Er bleibt als heilsame, erzieherische und verheißungsvolle Spannung. Und in dieser Hinsicht ist für uns der Bestand unsrer Volkskirche gerechtfertigt, wie wir sie heute in Deutschland (und anderwärts) haben.

Die Staats-, Obrigkeits-, Fürstenkirche ist durch die deutsche Revolution erledigt. Überall sind den Landeskirchen Verfassungen gegeben, die zwar es an mancherlei wichtigen Beziehungen zu den staatlichen Gewalten nicht fehlen lassen, aber die Pflege des eigentlich religiösen und kirchlichen Lebens den Gemeinden und Gemeindeverbänden freigeben. Was ist dadurch für das Verhältnis von Welt- und Gotteskirche verändert? Insofern grundsätzlich gar nichts, als die Gotteskirche unter allen Umständen lebt und gedeiht. Vielleicht am herrlichsten unter Kreuz und Verfolgung (s. Luther oben S. 122). Aber die gewonnene Freiheit, daß das Kirchenvolk als solches seine Einrichtung in der Welt selber bestimmen kann, muß wie alles geschichtliche Erleben — als nicht von ohngefähr — dazu dienen, daß die Weltkirche daraus Anlaß nimmt, ihr Verhältnis zur Gotteskirche mit ganzem Ernst zu revidieren und sich in neuem Gehorsam ihr unterzuordnen. Was will Gott in dieser Stunde von seinen Christen? Das ist die Frage. Wohin will der heilige Geist mit uns?

Sicher ist, daß wir vor allem „Kirche“ sein, bleiben und werden sollen. Wir sind ja noch nicht. Wir sind Einzelne. Solipsisten. Gefäße frommer Selbstsucht. Und zwar, was das Schlimmste ist, nicht am wenigsten in Folge unsrer „kirchlichen“ Erziehung. „Nur selig.“ „Gott und die Seele“.

Wo wir doch Gott gar nicht haben können ohne den Nächsten. Und Christus nicht ohne den Zweiten und Dritten. Und den heiligen Geist nicht ohne seine Christenheit. So daß also dies die Grundkenntnis, mit der wir uns angesichts der „Zeitwende“ erfüllen müssen, ist: wir sollen sein, bleiben und endlich werden *eklesia* (d. i. auf griechisch „Volksversammlung“), *communio* (d. i. auf latei-

nisch „Gemeinschaft“). Und sollen es glauben, daß dies das Ziel ist, auf das der heilige Geist die einzelnen Christen und die vielen Kirchen hin „treibt“, und daß er ganz und gar nichts von uns wissen will, „wenn wir in diesem seinem Werke nicht wesen und wurzeln“*).

Dabei sollen Wort und Sakrament uns die starken Hilfen sein. Die Abendmahlsfeier selber in principio nichts Anders als communio. Alles, was sonst für dieses Sakrament in Betracht kommt, hängt davon ab, daß wir dies begreifen und üben. Keine „zusammengelegte Privatkommunion“ von Leuten, die sich nichts angehn. Die Tauffeier, jetzt mit der Kindertaufe erst recht, nichts Anders als communio. Grundlegend der Gedanke: Aufnahme in die Gemeinde, die Gott hat, die Christum hat, die den Geist hat. Warum soll man diesen himmlischen Staatsbürgerschein dem Kindlein nicht in die Wiege legen? Aber unter welcher Voraussetzung? Daß dies unbehilfliche Menschenkind nun auch geborgen ist im Schoße der Mutter Kirche. Keine Zeremonie, die damit erledigt ist, sondern Initiationsakt, ein Weiheakt, mit dem etwas anhebt, nämlich Fürsorge von Brüdern und Schwestern bis in den Tod. . . .

Und das Wort. Ganz gewiß „dir und mir“ gepredigt. Aber nicht und niemals dir allein und mir allein. „Kirche des Worts“ rühmt sich unsre evangelische Kirche von den Vätern her und denkt dabei nur an das Wort, nicht an die Kirche. Es ist aber einfach nicht wahr, daß Gott sein Wort nur zu dem Einzelnen redet, er redet zu den Massen, er redet zu Allen.

Die Volkskirche bleibt unter allen Umständen eine begrenzte unvollkommene Einrichtung. Hat sie aber die Richtung auf die ewige Gottesstadt, so mag sie wohl ein Werk sein, das den Meister lobt. Ihr Meister ist der heilige Geist, das göttliche Pneuma, das weht in beiden Kirchen, und das überwindet die Spannung zwischen beiden und macht aus beiden Eine — wie Parallelen sich in der Unendlichkeit schneiden**).

4. In unsren evangelischen Gemeinden ist wenig kirchliches Bewußtsein. Vielleicht wird das jetzt besser. Aber es ist alter Schaden. Singt die Gemeinde auch von der Kirche? Wo sie doch gerade

*) Christian unity must be visibly. Spiritual unity alone is not effective . . . Unity must be spiritual . . . But if it be truly spiritual, it will manifest itself visibly. — Suggestions for the Octave of prayer for christian unity, May 24—31, 1925. Faith and Order.

***) Der Schriften, die in dem letzten Jahrzehnt zur Kirchenfrage geschrieben sind, ist Legion. Ich begnüge mich zur Ergänzung des Obigen auf Eine hinzuweisen, die mit edlem Pathos sich hineinstellt in die neue Zeit: Hermann Schaffst, Vom Kampf gegen die Kirche für die Kirche. 1925.

diesen Dienst sich gegenseitig tun müßte in Befolgung des Worts: „Lehret und vermahnet euch selbst mit Psalmen und Lobgesängen und geistlichen Liedern“ Kol. 3, 16.

Vielleicht ist das Lied, in dem der fromme Protestantismus weithin am lebendigsten Kirche empfindet, bekennt, will: „Ein feste Burg ist unser Gott“. Ursprünglich ein antipäpstliches Trutzlied, ist es weit darüber hinausgewachsen*). Solche Trutzlieder gibt es mehr, die wir ja meist nicht mehr singen, aber diese und jene Strophe daraus mag wohl ihres Wiederhalls nicht entbehren:

Die Sach und Ehr, Herr Jesu Christ,
nicht unser, sondern dein ja ist;
darum so steh du denen bei,
die sich auf dich verlassen frei**).

Auch „Gustav Adolfs Feldlied“ ***) hat sich trotz seltener Melodie eingebürgert. An Tersteegens († 1769) „Jesu, der du bist alleine“ gedachten wir schon. Binzendorfs († 1760) „Herz und Herz vereint zusammen“, das ganze Lied, wird es immer wieder unsern Versammlungen antun: es ist fast das einzige, wirklich populäre Lied, in dem der echte neutestamentliche Kirchengedanke siegreich zum Durchbruch kommt. Karl Heinrich von Bogatzky's († 1774) „Wach auf, du Geist der ersten Zeugen“ muß man doch in Einem Atem damit nennen. Überhaupt dann die Missionslieder! Und das Gustav-Adolf-Bereinslied „Wachet auf, erhebt die Blicke!“ von Karl Rudolf Hagenbach († 1874). Aber nirgends tritt uns eben doch „die Kirche“ so mächtig und groß entgegen, wie in den wundervollen Psalmen der Hugenotten-Enkelin Gertrud Frein von Le Fort: Hymnen an die Kirche (1924). Die kann man nun freilich nicht singen; einmal um ihrer Form willen, und zweitens — weil sie von der katholischen Kirche eingegeben sind.

Die katholische Kirche ist uns anscheinend als Kirche weit überlegen. Aber weil sie ihren empirischen Bestand mit der Gotteskirche identifiziert, Recht und Verfassung zum vornehmsten Gnadenmittel macht, ist sie im streng dogmatischen Sinn „Sekte“ und gar nicht katholisch. Es ist sachlich berechtigt und für die Wirkung aussichtsvoll, dem gegenüber den Gedanken der „evangelischen Katho-

*) Ich erinnere mich an eine Predigt von Rudolf Kögel († 1896) im Jahre 1883, die anbot: „Unser deutsches Volk singt nicht mehr. Aber Ein Lied usw.“ Nun, unser deutsches Volk singt. Und dies Lied „Ein feste Burg ist unser Gott“ ist im Kriege neu gesungen worden von unsern Soldaten und wird heute neu gesungen von Christen aller Nationen, die aus allen Kirchen zusammenkommen, sich in der Gotteskirche zu finden.

**) Nikolaus Selnecker († 1592): Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ.

***) Von Johann Michael Altenburg († 1640): Verzage nicht, du Häußlein klein.

lizität“ aufzurichten *). Schon sind große Unternehmungen am Werke, diesem Gedanken Form und Wucht zu verleihen: *Life and Work* (Stockholm 1925), *Faith and Order* (Lausanne 1927) **). Es liegt nichts im Wege, daß auch Rom in diesen Kreis eintritt, sobald es seinen Anspruch aufgibt, die Gotteskirche zu sein. Inzwischen werden wir Protestanten an der heiligen Einigkeit mit den Orientalen zusammen bauen und mit andern Denominationen, soweit Gott Gnade gibt. Der heilige Geist will nur Gotteskirche. Aber er schafft sie immer neu, in alten, uralten, und in jungen, jüngsten Formen. Pflegen wir die, so wie wir wissen und können, und glauben wir dabei an den heiligen Geist! „Wer am meisten glaubt, der wird hie am meisten schützen“ ***).

Die Treue gegen die heimische Partikularkirche, gegen Konfessions- und Landeskirche, soll darunter nicht leiden. Erstens können wir gar nicht aus unsrer Haut heraus. Konvertiten bestätigen gemeinhin nur diese Regel. Man wechselt die Kirchen, wo man irgend religiös lebendig ist, nicht leichter als Volk und Vaterland, ja schwerer. In eine bestimmte weltlich-irdische Erscheinungsform der Gotteskirche hineingeboren, hat man darin göttliche Fügung zu erkennen und sich göttlicher Führung weiter anzuvertrauen. Aber das kann man mit gutem Gewissen nur, wenn man zweitens seine Sonderkirche in ihrer relativen Bedeutung, nach ihrer dienenden Bestimmung begreift. Sie wird uns dann freilich zweiten Ranges der Einen und allgemeinen Gotteskirche gegenüber. Aber das schadet gar nichts, wenn wir nun in ihr nach dem besondern Charisma suchen, das der heilige Geist ihr in die Wiege gelegt hat. Jede äußere Kirchengemeinschaft hat von Rechts wegen durch ihr geschichtliches Erbe, durch ihre Verbindung mit einem besonderen Volkstum usw. ihren Eigenwert; den soll man fassen und geltend machen zu Gunsten des großen Ganzen. †) Findet man aber gar keinen solchen Wert, ist die Sondergemeinschaft ganz geistverlassen — nun dann kann man sich ja in der Tat eine neue Heimat suchen. *Terra ubique Domini*. ††) Das Reich des Geistes ist größer, es ist überall. Nur daß man dabei der Liebe nicht entbehre. Denn ohne die läßt sich der Geist nirgends finden.

*) Friedrich Heiler, *Evangelische Katholizität* (1926).

***) René Wallau, *Die Einigung der Kirche vom evangelischen Glauben aus* (1925).

****) Luther, *Borna* 5. 3. 1522.

†) Es strebe von euch jeder um die Wette

Die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag zu legen. . . .

††) „Die Erde ist überall des Herrn.“ Augustin zu Psalm 24, 1. — Luther, 1518 in Augsburg von Cajetan gefragt, wo er denn bleiben wolle, antwortete: *Sub coelo* „Unter dem Himmel.“

Fünftes Kapitel

Der heilige Geist als Träger christlichen Gebetslebens

§ 73. Anbetung und Andacht

1. Der Schritt von der Kirche zum Gebet scheint nicht so einfach. Wenn irgend Etwas, so ist das Gebetsleben für unser Empfinden Sache des isolierten Individuums. Und so scheint der Weg von der Kirche zum Gebet und zurück nur auf dem Umwege über die fromme Einzelseele möglich.

Natürlich ist auch eine solche Betrachtungsweise statthaft. Aber das Normale ist es nicht. Bei näherem Besinnen vollzieht sich christliches Gebetsleben in der Kirche und gilt dem Gott der Kirche. Es bezieht sich darum auch niemals auf den isolierten Gott, sondern auf den Gott, bei dem der Nächste ist. Der christliche Gottesbegriff, wie wir ihn aufgestellt haben, findet gerade hier seine tiefste Bestätigung.

Nach alter Erläuterung, wie sie in allen Kinderschulen widerhallt, ist Gebet das Gespräch des Herzens mit Gott. Etwas ganz Intimes und Zartes also. Das Zarteste, was an Erscheinungsformen der Religion, des Glaubens vorhanden ist. Es kommt gleich hinter dem Glauben. Der Glaube ist nur faßbar, wo er Bekenntnis wird. Durch Bekenntnis macht er sich bekannt, offenbart er sich. Das unmittelbarste Bekenntnis des Glaubens ist das Gebet. Selbst noch Geheimnis der frommen Person, tritt es schon aus dem Geheimnis heraus in die profane Wirklichkeit — dem Betenden spürbar, bewußt, und schon auch seiner Umgebung.

Jedenfalls, wie wir in unsrer christlichen Welt zum Beten kommen, das ist nicht ein reiner Vorgang in der isolierten Seele. Das Experiment in Rousseaus „Emile“ wird nicht gemacht, es ist unmöglich. Es ist unmöglich, ein unter uns aufwachsendes Menschenkind so von aller religiösen Berührung durch Andere abzusperren, daß es darauf angewiesen wäre, das Beten zu erfinden, oder daß es uns als Zeuge einer völlig autochthonen Berührung durch Gott gelten könnte. Das Kind, das in der Christenheit aufwächst, wird

von einer Gebetswelle getragen, von einer Gebetsatmosphäre genährt. Das gilt von jedem Kinde, das zu beten anfängt. Ob heute Menschen unter uns groß werden, die niemals von dieser Gebetsluft angefaßt, niemals zum Beten veranlaßt wurden, ist eine Frage, die uns hier nichts angeht. Wir haben es mit dem zu tun, was in unsrer evangelischen Christenheit ist, lebt und gilt.

Und da ist nun eben das Gebet der Kirche vor und über dem Gebet des Einzelnen. Ob die Kirche an das Kindlein herantritt in Gestalt der Mutter, die dem noch unbewußten und unmündigen die Hände faltet, oder beim Tischgebet, in der Schullstunde, im Sonntagsgottesdienst die schon hellhöriger gewordene Seele die ersten Töne des Gebets vernimmt, immer zeugt Gebet Gebet.

So streckt der in der Gemeinschaft lebendige heilige Geist seine Arme nach der einzelnen Seele aus, ob wohl auch sie beten wolle.

Was aber nun das Beten sei, ist nicht leicht zu sagen. Gewiß handelt es sich dabei um einen Austausch mit Gott, um ein „Gespräch“ mit Gott. Aber die Weise, wie das in Menschen lebt, wie sich das zwischen ihm und Gott gestaltet, ist so unermeßlich verschieden, daß jeder Versuch einer knappen Beschreibung versagt. Der Reiz einer Phänomenologie des Gebets, wie sie uns Friedrich Heiler gegeben hat, ist ja überaus groß. Und bewundernswert die Wissenschaft, die in die Überfülle der Gesichte Zucht und Ordnung bringt*). Aber hier handelt es sich nicht um die alle Vor-

*) Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. ¹1918 ⁴1921. Dort heißt es ⁴S. 487 f.: „In einer erstaunlichen Mannigfaltigkeit von Formen erscheint das Gebet in der Geschichte der Religion: als stille Sammlung einer frommen Einzelseele und als feierliche Liturgie einer großen Gemeinde, als originäre Schöpfung eines religiösen Genius und als Nachahmung eines einfältigen Durchschnittsfrommen; als spontaner Ausdruck quellender religiöser Erlebnisse und als mechanisches Rezitieren einer unverständlichen Formel; als Wonne und Entzücken des Herzens und als peinliche Erfüllung des Gesetzes; als unwillkürliche Entladung eines übermächtigen Affektes und als willentliche Konzentration auf einen religiösen Gegenstand; als lautes Rufen und Schreien und als stille, schweigende Verunkenheit; als kunstvolles Gebicht und als stammelnde Rede; als Flug des Geistes zum höchsten Lichte und als Klage der tiefen Not des Herzens; als jubelnder Dank und entzückter Lobpreis und als demütige Bitte um Vergebung und Erbarmen; als kindliches Flehen und Leben, Gesundheit und Glück und als ernstes Verlangen nach Kraft zum sittlichen Kampfe; als schlichte Bitte um das tägliche Brot und als verzehrende Sehnsucht nach Gott selber; als selbstsüchtiges Begehren und Wünschen und als selbstlose Sorge für den Bruder; als wilder Fluch und Rachedurst und als heroische Fürbitte für den eigenen Feind und Peiniger; als süßmüßiges Pochen und Fordern und als frohe Entladung und heiliger Gleichmut; als ein Gott-umsimmenwollen im Sinne der eigenen kleinen Wünsche und als selbstvergessenes Schauen und Sichhingeben an das höchste Gut; als scheues Flehen des Sünders zum strengen Richter und als traute Rede des Kindes zum gütigen Vater; als schmeichlerischer, höfischer Phrasenschwall vor dem

Kommissionen umfassende Bewältigung der gemein menschlichen Tatsache, sondern um Konzentration auf die Hauptsache. Was ist evangelisches Gebet? Wie betet der Christ? Wo ist im Beten heiliger Geist?

Man könnte ja sagen: Überall, wo gebetet wird, ist heiliger Geist. Gerade der Forscher, der der Religion in allen ihren Erscheinungsformen liebevoll nachgeht, wird geneigt sein, sich von dieser Überzeugung, diesem Eindruck tragen zu lassen*). Und ich möchte nicht sagen, daß das falsch sei. Aber es gibt und muß geben auch eine andere Auffassung der Tatsache, die da unterscheidet.

Vielleicht hört der gütige Gott aus allem Beten eine ihm zugewandte Menschenstimme heraus. Vielleicht kann auch nicht das äußerlichste und törichtste Gebet gesprochen oder gedacht werden — ohne durch den heiligen Geist. Aber gibt es nicht auch frevelnde, wahnwitzige, gottlose Gebete? Als Glaubenslehrer müssen wir unterscheiden.

Vielleicht ist das meiste Beten nichts als grober Unfug. Es wäre anmaßend, verwegen, so zu reden, wenn nicht unser Herr Jesus das auch gesagt hätte — Matth. 6, 5 ff. Er übt dort strenges Gericht an dem Beten der Heiden: seine Jünger sollen nicht beten wie die; die „plappern“ und meinen, sie würden erhört, wenn sie viel Worte machen. Und er übt ebenso strenges Gericht an dem Beten der eifrigsten Israeliten, der Pharisäer: sie „heucheln“, denn sie richten es bei ihrem Gebet so ein, daß sie von den Leuten gesehen werden.

Aber er kennt auch noch anderes falsches Beten, das selber unter seinen Jüngern vorkommt: sie rufen den himmlischen Vater an (um Vergebung ihrer Sünden) und versäumen, zuvor denen zu vergeben, gegen die sie etwas haben, vergessen, daß außer ihnen und Gott noch ein Dritter vorhanden ist, der Nächste, und daß der unbedingt in das Gespräch mit hineingehört, sonst kann sich Gott nicht darauf einlassen. Mark. 11, 25 f. Auch ein lässiges Gebet gibt es, ein Gebet, das nicht wachsam und wacker ist. Mark. 13, 33. Luk. 18, 1. 21, 36.

unnahbaren König und als freie Aussprache gegenüber dem sorgenden Freunde; als demütige Bitte des Knechtes zum mächtigen Herrn und als trunkenes Liebesgespräch der Braut mit dem himmlischen Bräutigam.“

*) „Religion ist überall, wo übermenschliche . . . Mächte eine Einwirkung auf das Gemüt von Menschen haben. . . . Darum ist, weil die Religion dies ist, auch die Theologie überall auf der Erde zu Hause, auf die leisen Gebete der Herzen lauschend und auf das Besserwerden (!) derer merkend, die so beten, weil sie daraus schließen, daß Gott an dieser Stelle gegenwärtig gewesen ist.“ Paul de Lagarde († 1891): Deutsche Schriften (1878) 1924, S. 79 f.

Innerhalb der Christenheit ist das Gebet von Niemandem härter kritisiert worden als von Immanuel Kant. Man wird sich wahrlich nicht jeden Satz und Ausdruck aneignen können; aber sein heftiger Widerspruch gegen den „Hofdienst“, die „Gunstbewerbung“, den Eigennutz im Gebet ist so lustreinigend, daß sich der betende Christ und die vom Beten handelnde Theologie ihn immer vor Augen halten sollten*).

Indem uns aber diese Kritik beschäftigt, merken wir, daß sie sich vornehmlich (wenn gleich nicht allein) auf das Bittgebet richtet, das seinen Sinn darin hat, daß es Etwas von Gott erlangen möchte. Kein Zweifel, daß dieses auch im Alten und Neuen Testament die größte Rolle spielt. Aber doch beobachten wir vom Alten zum Neuen ein gewisses Zurücktreten des Bittverlangens, zumal sofern sich dieses auf äußere irdische Güter richtet, zu Gunsten einer innerlichen, geistigen Haltung. Wo heute, auch gerade unter Laien, über das Gebet diskutiert wird, steht meist noch die Frage nach der Erhöhung und Erhörbarkeit der Gebetswünsche im Vordergrund. Auch von der Kanzel wird andauernd mächtig in die Gemeinde hinabgerufen: Betet! — wie oft bildet das den rhetorischen Schluß einer Predigt — und die Gemeinde versteht das dann und soll es wohl auch verstehen als ein Allheilmittel, das aus jeder Not befreit. Es beweist ja nichts, dient aber doch zur Illustration, wenn ich aus meiner religiösen Entwicklung berichte, daß es für mich als Christen und Theologen eine wahre Erlösung war, als ich in der Schule Albrecht Ritschls zum ersten Mal vernahm, das Primäre und Wesentliche im Gebete des Christen sei das Dankgebet.

Und wir wollen denn so verfahren, daß wir die ganze Bitt- und Erhörungsfrage als zweiter Ordnung auch an zweiter Stelle besprechen, zunächst aber den ganz problemlosen, jeder Skepsis entrückten Umkreis eines christlichen Gebetslebens umschreiben, der in den Titeln Anbetung und Andacht besaßt ist.

Die Dogmatik unsrer Alten kann uns bei dem ganzen Kapitel vom Gebet merkwürdigerweise nicht Führerin sein. Denn sie handelt nicht vom Gebet! Weder bei Gerhard, noch bei Baier, noch bei Schmid oder Luthardt gibt es ein Kapitel vom Gebet, ja nicht einmal eine Stelle dafür im Register. Und dabei lehrt man den Glauben an den heiligen Geist!**).

*) Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793, S. 302—308 der ersten Ausgabe (4. Stück, Allgemeine Anmerkung). Vgl. auch S. 61. 118. Kant will an Stelle „einer Religion des bloßen Kultus und der Obervanzen eine im Geist und in der Wahrheit gegründete“. S. 116.

**) Anders Flacius und neuere Dogmatiker. So Schleiermacher (§ 162 f. der ersten, § 146 f. der zweiten Auflage). Aber ihm ist das Gebet spezifisch Bitt-

2. Vor etwa dreißig Jahren sagte ein hervorragender Vertreter der „Apostolischen Gemeinde“ zu mir: „Was Ihrer Kirche fehlt, ist die Anbetung“. Das Wort machte einen tiefen Eindruck auf mich; ich weiß heute noch genau die Stelle, wo er mir das sagte. Der Mann hatte recht; und doch hat auch unsre evangelische Kirche Anbetung, sonst wäre sie keine Kirche.

Die Kirche, die Geistkirche, die Gotteskirche, die Kirche des Enthusiasmus, die Gemeinde der Heiligen hat, wie wir wissen, den Trieb und Drang, die Aufgabe, die Sendung, in der Menschenwelt Gestalt zu gewinnen, Weltkirche zu werden. Ihr erster, wichtigster, mächtigster Schritt dazu ist das Gebet. Und zwar zuvörderst als Anbetung.

Unser Wort „anbeten“ verdeutscht das griechische *proskynein*, das etwa sechzigmal im Neuen Testament vorkommt. Die Griechen haben sich das Wort aus dem Persischen geholt, d. h. den persischen Brauch orientalischer Königsverehrung damit ausgedrückt, das Sichniederwerfen und Ausstrecken der geküßten (*kynein* heißt „küssen“) Hand, die Huldigung sklavischer Abhängigkeit. Eine Huldigung, wie sie für den Freien nicht Menschen, sondern Gott (oder Göttern) allein gebührt. Gott gegenüber aber drückt sie die völlige Unterwerfung unter seine Macht, Weisheit und Güte aus, die Ehrfurcht vor dem Numinosen und Fasziösen. Es ist so recht eigentlich der Ausdruck für das natürliche, kreatürliche Grundverhältnis des Menschen zu Gott, für seine schlechthinige Abhängigkeit von dem höchsten Wesen, in dessen Hand die schwarzen und heitern Lose seines Schicksals liegen.

Berfolgt man den Sinn des Wortes im Neuen Testament, so muß jedem schlichten Leser auffallen, wie ganz das Furchtbare, Grauenhafte, schwer zu Ertragende im Bewußtsein dieser Abhängigkeit zurücktritt vor dem Ungeheuren der Gnadenannahme. Gewiß sind Sprüche wie Hebr. 10, 31. Jak. 4, 12. Matth. 10, 28, dieser sogar im Munde Jesu, vorhanden (von der neuesten Theologie mit dem ganzen Gerichtsgedanken lebhaft hervorgehoben), aber — worauf es hier ankommt — den Begriff und die Weise der Anbetung füllen sie bei den Christen der Urzeit nicht aus. Da wirkt vielmehr die Prärogative und Initiative der Gottheit „ganz anders“, nämlich als zuvorkommende Gnade, als ewige Güte und Wohlthat und zwingt

gebet, auf die Zukunft gerichtet, daher die Lehre von der Erhöhung im Vordergrund. Ritschls starke Ausführungen dagegen im „Unterricht“ § 78—81, „Rechtfertigung und Versöhnung“ 3, § 66. Welchen Eindruck Ritschl damit einst auf mich gemacht hat, habe ich oben gesagt. Bei meiner obigen Darstellung bin ich aber nicht von ihm abhängig, sondern ich habe mich erst nachträglich wieder seiner erinnert und dankbar an seinen Worten erquickt.

die Gläubigen in die Lage ewiger Dankbarkeit für unbegreifliches Erbarmen *).

Die Urgemeinde, wenn sie zusammenkam hin und her in den Häusern, fand den Ausdruck des gemeinsamen inneren Lebens in Psalmen und Lobgesängen, geistlichen lieblichen Liedern, die sie einander zungaben — ein laut werdendes Singen und Spielen der Herzen. Eph. 5, 19. Kol. 3, 16. Was man da sang, waren selbstverständlich alttestamentliche Psalmen, aber auch neue, neutestamentliche, wie sie uns Luk. 1, 46—55; 68—79; Offenb. 5, 9. 10; 15, 3. 4 noch aufbewahrt sind, Lieder Gott und dem Lamm. Auch die Doxologien (Röm. 16, 25—27) geben uns einen Begriff davon.

Moment und Stätte solcher Lobgebete war vornehmlich die Abendmahlsfeier: eucharistia, d. i. „Dankagung“ wurde ja geradezu der Name für diese Feier. Da dankten sie zuerst für den Kelch, dann für das Brot:

Wir danken Dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, Deines Knechts . . .

Wir danken Dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die Du uns kundgetan hast durch Jesus, Deinen Knecht. Dir sei Ehre in Ewigkeit. Wie dies Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht Eins wurde, so laß auch Deine Kirche von den Enden der Erde in Dein Reich gebracht werden. Denn Dein ist die Herrlichkeit und die Kraft durch Jesus in Ewigkeit . . .**).

Daß Danken und Loben, auch die Ermahnung dazu, im Neuen Testament seine reichliche Stätte hat, weiß jeder Bibelleser. Hebr. 13, 15. Phil. 4, 6. 1. Kor. 14, 15***). Jak. 5, 13. Und es ist manche Stelle nur Ausdruck dessen, auch wo die Worte „Loben“ und „Danken“ nicht vorkommen.

Aus diesen Zusammenkünften der Lobenden und dankenden Christen ist der christliche Kultus erwachsen. In reichen, überreichen Formen stellt ihn uns die orientalische und die römisch-katholische Kirche dar†).

Auch die evangelische Gemeinde kann das Loben und Danken. Unsrer Choräle weitestern als ein Schatz eigener Art mit den kultischen Reichtümern der andern Kirchen. Und wo singt unser Kirchenvolk freudiger, mächtiger mit, als wenn angestimmt wird:

*) Das „Gott die Ehre geben“ im streng calvinischen Sinne, als wäre Gott bei allem, was er tut, auf seine Ehre bedacht und christliche Frömmigkeit nichts als die Anerkennung dieses Sachverhalts, ist nicht neutestamentlich.

**) „Die Lehre der zwölf Apostel“, zwischen 90 und 150 n. Chr., Kap 9. Das Wort eucharistia, im N. T. mehrmals in der Bedeutung „Dank“, begegnet in dieser Schrift zum ersten Mal als Name des Abendmahls.

***) „Psalmen“ — im Hebräischen tehillim, d. i. „Lobgesänge“.

†) Hermann Mülert, Konfessionskunde (1926 f.) §§ 21. 45.

Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren *)
oder:

Nun danket alle Gott **)

oder — das ist auch ein Lob- und Danklied —:

Ein feste Burg ist unser Gott.

Von manch anderem Liede von annähernd gleicher Beliebtheit zu schweigen.

Aber ist denn nun diese Bereitschaft, Gott willig für empfangene Wohltat Lob und Dank zu sagen, schon „Anbetung“? Am Erntefest, zum Jahreschluß, am Reformationsfest, da mögen diese Klänge am vollsten wirken. Aber durchzieht diese Stimmung und Gesinnung grundlegend jeglichen Gottesdienst, ja das ganze alltägliche Leben von uns Christen?

Was die Gottesdienste betrifft, so ist der Gedanke, daß wir zur Anbetung zusammenkommen, der evangelischen Sonntagsgemeinde ziemlich fremd. Es ist wohl besser geworden. Aber wenn hier die Sitte des Kirchgangs, dort der Wunsch, eine Predigt zu hören, Menschen zusammenführt, so ist das noch lange keine Anbetung. Die liturgischen Bestrebungen der Gegenwart haben ihren Hauptwert darin, daß sie diesen Mangel beseitigen und die Kirchgänger zu einem andern Verständnis ihrer „Sammlung“ emporheben wollen. Den Vorteil, daß die katholische Kirche in ihrem Gotteshause Gott selber und auf mancherlei Weise sonst noch das Heilige wohnen hat, können wir ihr nicht neiden noch nachahmen. Aber lernen und begreifen müssen wir, daß wir im Kirchenhause und in der Kirchenfeier eben die Kirche, d. i. die Gemeinde, d. i. die Zwei oder Drei von Matth. 18, 20, den Bruder oder Nächsten finden — warum? Weil wir in ihnen Gott haben, anders, als im Kämmerlein. Dem muß dann freilich auch die liturgische Bewegung ganz und gar Rechnung tragen. Wenn sie nur der ästhetischen Befriedigung dient und damit die Seele erst recht isoliert, schadet sie mehr, als sie nützt ***).

Anbetung: in unserm deutschen „anbeten“ liegt ganz vornehmlich das an Gott herankommen, an ihn herantreten. „Im Geist und in der Wahrheit“ — so, daß unsre Seele mit ihrer ganzen Innerlichkeit beteiligt ist und wir Gott nehmen, wie er wahrhaftig ist.

*) Joachim Neander † 1680.

***) Martin Rinkart † 1649.

****) Vgl. Luthers Predigt zur Einweihung der Schloßkirche in Torgau. WA 49, 588 ff. EA 17, 239 ff. 20 II, 220 ff. 1544.

Dieses Sich-annähern an Gott ist kein Scherz, keine Bagatelle. Kirchliche Sitte und Gewöhnung, auch wo sie ernste Menschen zur Kirche führt, verleitet dazu, dies Privilegium leicht zu nehmen. Aber das Privilegium ist da. „Nahet euch zu Gott, so nahet er sich zu euch“ Jak. 4, 8.

Anbetung ist das Wesen der in Ehrfurcht vor Gott tretenden Gemeinde. Der heilige Geist, der sie hervorgebracht hat, gibt ihr den Mut, vor Gottes Angesicht zu kommen, und den rechten Sinn, vor ihm zu stehen, Wort und Wohlthat ihm mit Lob und Preis erwidern. Anbetung ist so sehr Funktion der Gemeinde, daß das einzelne Glied, auch wenn es sich dann wieder vom „Hausen“ trennt und gar ins „Kämmerlein“ zurückzieht, in dieser Gott wohlgefälligen Anbetung nur verharren kann als Glied der Gemeinde.

3. Was Anbetung im biblischen und evangelischen Sprachgebrauch bedeutet, wird noch deutlicher, wenn wir das Wort Andacht daneben stellen. Es kommt im Neuen Testament nicht vor, im Alten nur einmal (Hos. 7, 6 f.). Von „andächtigen Weibern“ ist die Rede Apgeg. 13, 50, aber diese Verdeutschung Luthers führt irre. Andacht, ein klares deutsches Wort, bezeichnet die feste Richtung unsers Denkens auf Etwas hin, und vornehmlich unser betrachtendes, sinnendes Gedenken an etwas Erhabenes, Heiliges, Göttliches. Das Wort führt uns also ganz hinein in die Innenwelt des Frommen. Andacht hat etwas durchaus Subjektives, Anbetung dagegen etwas Objektives. Die anbetende Gemeinde ehrt öffentlich ihren König, beugt und demütigt sich demonstrativ vor seiner Macht; aber als christliche Gemeinde der Erlösten und Erwählten vor der Macht seiner unaussprechlichen Gnade. Der Zug ihrer Gesinnung und Haltung geht durchaus auf Gott als Objekt, auf ein Jenseitiges, Transszistentes, das auf Wunderwegen hereingetreten ist in unser diesseitiges Dasein. Andacht wendet sich nach innen, sucht und findet da denselben transszendenten Gott als immanent; indem sie ihn denkt, hat sie ihn, und hat ihn auch objektiv nicht, ohne daß sie ihn denkt. Andacht ist bewußte Religion, bewußter Glaube. Mögen dem sich in Gott versenkenden Frommen über der Größe des Gegenstandes schon einmal Gedanken und Sinne vergehen, es bleibt doch gemeinhin das klare Bewußtsein der erfahrenen Wohlthat und damit des erfahrenen Wohltäters. Anbetung ohne Andacht mag zur bloßen Form werden; sie ist dann etwas Außerliches, Wertloses. Andacht, wo sie echt ist, wird Anbetung. „Im Geist und in der Wahrheit anbeten“, wie „die wahrhaftigen Anbeter“ (hoi alethinoi proskynetai) tun, ist Anbetung mit Andacht — es kommt darauf alles an, um das Beten rechtschaffen zu machen. Ob man

in Jerusalem oder auf dem Berge Garizim anbetet, ist gleichgültig; Ort, Raum, Zeit und Stunde spielen keine Rolle. Es ist der Geist, der heilige Geist, der im Geist, im Menschengestalt, den Gottesgedanken entzündet, die Gotteswirklichkeit lebendig werden läßt — und Andacht in ihm erzeugt. Ist die da, so betet der Gottberührte, Gottesbewußte an in Jerusalem oder auf dem Berge Garizim, oder auch ganz wo anders; wenn es die heiligen Stätten Jerusalem und Garizim nicht mehr geben wird — was liegt daran? Die Hauptsache ist: der geistige Gott will geistigen Gottesdienst. Joh. 4, 21—24.

Es entsteht die Frage, ob nicht doch der Gottesglaube und die Gottesverehrung etwas so Inniges und Innerliches sei, daß sie am besten auf alle direkte Äußerung verzichten. Und in der Tat: es gibt Gebet ohne Worte. Zum Glück bestätigt uns das Paulus, indem er gerade vom heiligen Geist als dem Träger des Gebetslebens sagt, daß er uns, wenn wir den rechten Ausdruck im Wort nicht finden, zu Hilfe kommt „mit unaussprechlichem Seufzen“. Es muß nicht gerade nur ein Seufzen sein; genug daß das Unausprechliche uns bewegt, auf Gott hin, und daß wir ein Gefühl haben, ja eine heilige Gewißheit, Gott wird es schon verstehen, Gott wird uns verstehen.

Gebet ist Andacht. Das bleibt entscheidend. Nicht die Sprache, die wir dafür finden. So gewiß die Andacht zur Aussprache drängt. Aber das Wortemachen tuts nicht. Wir stammeln und beten. Wir bilden Worte und beten nicht. Die Aussprache dient vor allem dem Zusammenhang und Zusammenklang mit den andern Seelen. Wenn in den prayer-meetings Einer den Andern mit Gebetsworten ablöst, so ist dabei nicht das Wesentliche, daß Gott hört — er hört auch ohne Worte — sondern daß Einer den Andern hört, und der Effekt, wo es echt und recht ist, eine große beneidenswerte Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft aber gefällt Gott wohl, und an ihr erfüllt sich die Verheißung Matth. 18, 20. Das gilt auch von den Gebetsgemeinschaften: wenn über Länder und Kirchen hin sich Christen zu gleichzeitigem oder gleichförmigem Gebet vereinigen (siehe S 73), dann ist nicht das Wichtige daran der Gebetssturm, durch den Gott sich werfen oder erobern ließe, sondern die ganz reelle, wirkliche und wirksame Gemeinschaft, die damit gepflegt und befestigt wird.

Andacht und Glaube? Andacht ist, daß man sich Zeit nimmt zu glauben, Glaubensgedanken zu haben. Allein, im Kämmerlein, und mit Andern. Das „Kämmerlein“ hat an sich keinen Vorzug vor der „Gasse“: um unsrer Schwachheit willen, unsrer seelischen Ohnmacht willen, die im Getriebe des Alltags stete Andacht (1. Thess. 5, 15) nicht durchzusetzen vermag, um der Versuchungen willen, die das öffentliche Gebetsleben mit sich bringt (Matth. 6, 5 f.): darum

ist es nütze und heilsam, sich in die Einsamkeit, die reelle oder die psychische, zurückzuziehen — aber doch nur, um wieder daraus hervorzukommen, hervorzubrechen zum Kampf gegen alle Widerstände eines heiligen Innen- und Gesamtlebens draußen. Das Pneuma ist unsichtbar, aber es wehet, und man spürt sein Wehen, wenn es da ist.

Gebet (Andacht und Anbetung) als bloße Stimmung genügt nicht. Diese Stimmung, die den Christen schlechterdings durch alle Lebenslagen begleitet, ist der Glaube selbst, das Gottvertrauen. Andacht und Anbetung sind erste Wirkungen, Ausstrahlungen des Glaubens ins Leben hinein, Offenbarungen des Glaubens. Und sind die Grundpfeiler, auf denen nun ein reicheres Gebetsleben in Bitte und Fürbitte sich aufbauen mag.

Kann man glauben ohne zu beten? Was kann man nicht alles. Glauben ohne zu bitten, d. i. ohne das Bittgebet, ohne das Kultusgebet, ohne die Gebetsförmigkeit zu pflegen, ist gewiß möglich; aber glauben ohne Andacht und Anbetung ist schwer vorstellbar, — ist krank.

§ 74. Flehen und Erhörung

1. Es ist in der Schrift nicht nur vom Anbeten, sondern auch vom Anrufen die Rede. „Wer den Namen des Herrn anrufen wird, soll selig werden“ Apgesch. 2, 21 nach Joel 3, 5. Dasselbe Zitat schon bei Paulus Röm. 10, 13. Weit seltener zwar als das Wort „anbeten“ begegnet uns dies Wort „anrufen“, „für sich anrufen“ (epikaleisthai). Aber ob es nun auf Gott sich richtet, wie im Alten Testament, oder auf Jesus Christus, immer bringt es zum Anbeten den Nebensinn hinzu, daß man von dem Angebeteten etwas will, daß man um eines Anliegens willen von ihm gehört sein will.

So tritt auch neben das Beten oder für das Beten ein das Flehen. Luther übersetzt so das Substantiv *déesis*, von *dei* „es ist notwendig“, das ursprünglich wohl „Bedürfnis“ bedeutet, dann „Verlangen“ und „Bitte“. Den starken Ton, den Luther dem Worte durch die Übertragung „Flehen“ gibt, verdient es, wenn es zu dem Wort *proseuchē* als Verstärkung hinzutritt: Phil. 4, 6 und sonst. *proseuchē*, zu deutsch auch „Gebet“, hängt mit *euchē* zusammen, d. i. „Wunsch“. Ein drittes Wort für das Bittgebet ist *aítesis*, das kommt von dem Zeitwort *aiteín* „bitten“ her, welches auch „fordern“ heißt und könnte also auch bedeuten „Forderung“!

Vom „Bitten“ und also vom Bittgebet ist ja nun im Neuen Testament ungemein oft die Rede bis zur Empfehlung des unerschämten Geilens (*anaidia*) im Gleichnis Luk. 11, 8. 18, 2f. Und nicht nur folgt auf die Rede vom Bittgebet immer wieder die

Verheißung der Erhörung, sondern Jesus lehrt auch selber die Jünger ein Bittgebet. — Offengestanden, ich bin gegen die vielen Erhörungsprüche in Jesu Munde ein wenig skeptisch. Dergleichen ging den Menschen immer besonders ein, auch den ersten Christen. Ich zweifle nicht, daß Jesus solche Verheißungsworte gesagt hat, wohl aber, ob so unbedingt, so voraussetzungslos, wie sie nun da stehen. Und diese Skepsis gründet sich darauf, wie er selbst gebetet, und was er seine Jünger beten gelehrt hat: das Vater unser.

Auf alle Fälle hat man es mit einem Anrufen, Bitten und Flehen zu tun. In der ursprünglichen Form einem fünf-, in der späteren, allgemein üblichen einem siebenfachen.

Vorausgeht aber eine „Anrede“. Rein mehr als das: eine Dogologie, eine Anbetung, ein Lobpreis, eine Huldigung. Denn die Worte „Geheiligt werde Dein Name“, enthalten gar keine „Bitte“, sondern anerkennen die Heiligkeit des Vaters, ehren ihn als den Heiligen:

Vater, Dein Name sei heilig!

Darnach folgen die vier eigentlichen Bitten. Berggegenwärtigen wir uns erst einmal das ganze Gebet in seinem ältesten Wortlaut, wie ihn uns die besten Handschriften Luk. 11, 2—4 überliefern:

Vater, Dein Name sei heilig!

Laß Dein Reich kommen!

Gib uns heute Brot bis morgen!

Und erlaß uns unsre Schuld,

Wie wir sie unsern Schuldigern erlassen,

Und führe uns nicht in Versuchung*).

Es bedarf keiner ausführlichen Deutung, daß das Verlangen dieser Bitten sich auf geistliche und himmlische Güter richtet: Sündenvergebung, Schutz vor neuer Sünde, Gottes Herrschaft. Aber der irdischen Lebensnotdurft ist noch Platz vergönnt: in der Bitte um das Brot.

So sehr viel ändert sich nicht in der weiteren Fassung, wie die Überlieferung sie uns in der Bergpredigt Matth. 6, 9—13 bietet. Die Dogologie gewinnt eine andre Gestalt durch den Gedanken an Gottes himmlische Herrlichkeit und durch Hinzufügung des intimen Genetivs: Vater von uns, Vater unser — schlicht verdeutscht: Unser Vater —

Unser Vater, der Du bist in den Himmeln!

Das Verlangen nach Heiligung des Namens tritt nun in die Reihe der Bitten:

*) So „sinngemäß“ übersetzt von Martin Dibelius, *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum* (1925), auf dessen Auslegung des Vaterunsers eben dort S. 66 ff. hiermit aufmerksam gemacht sei.

Dein Name werde geheiligt.
Dein Reich komme.
Dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel.
Gib uns heute unser täglich Brot.
Und erlaß uns unsre Schuld,
Wie wir unsern Schuldigern erlassen haben.
Und versuche uns nicht durch Anfechtung,
Sondern errette uns von allem Bösen*).

Die Dogologie des Schlusses ist bekanntlich spätere Zutat, nicht früher als viertes Jahrhundert.

Auch in dieser Form bleibt es bei dem Überwiegen der geistigen Interessen. Und man hat in der ganzen Christenheit keinen Widerspruch zu gewärtigen, wenn man sagt: Die Verheißung einer Erhöhrung des Bittgebets durch Gott gilt vor allem der Bitte um geistige, ewige Güter. Diese Reflexion findet ihren neutestamentlichen Widerhall in dem Spruch:

So denn ihr, die ihr arg seid, könnet euren Kindern gute Gaben geben, wie viel mehr wird der Vater im Himmel den heiligen Geist geben denen, die ihn (darum) bitten. Luk. 11, 13**).

Und hierzu ist nun überhaupt weiter nichts zu sagen. Indem Gott hört, ist das Gebet schon erhört, die Verheißung erfüllt, die Sehnsucht gestillt. Ein Problem gibt es da nicht. Eine religiöse Schwierigkeit besteht nicht. Höchstens eine metaphysische, die aber durch die Lebendigkeit des Gottesbegriffs beseitigt wird.

Wenn Gott „redet“, so „hört“ er auch; ein Tauber redet doch nicht. Also wo „Wort Gottes“ nicht Geschwätz ist, hat man es mit dem hörenden Gotte zu tun. Und im Hebräischen bedeutet übrigens das Wort für „erhören“ auch „antworten“. Jes. 58, 9. 65, 24.

Anders, sobald die Bitten, das Flehen sich auf irdische Wünsche richtet.

2. Aber ehe wir darauf eingehen, müssen wir zu dem Inhalt des Bittgebets noch Eins hinzufügen, was ganz wichtig ist.

Das Bittgebet des Christen ist in erster Linie Fürbitte. Es gehört zu dem Sündenfall der Glaubenslehre, daß sie das je verkannt hat.

Schon das „unser“ Vater des Vaterunsers mit der kommunikativen Fassung sämtlicher Bitten hätte niemals übersehen werden

*) Auch nach Dibelius, doch ließen wir dem Wort „Himmel“ in der Anrede seinen majestätischeren Plural. Ebenso lese ich in der fünften Bitte bei Matthäus statt „erlassen“ „erlassen haben“.

**) Es ist immerhin interessant, daß Marcion anstatt „Dein Reich komme“, in seinem Neuen Testament übersetzt hat: „Dein Geist komme!“ Vgl. Harnack, Marcion, ² 1925.

dürfen. Natürlich hat man es beachtet, aber nicht in seiner grundlegenden Konstruktion, nicht in seiner prinzipiellen Wichtigkeit für das christliche Gebetsleben.

Nicht das wird einem christlich Frommen „geboten“, das ist als unerläßlich zugemutet, daß er betend etwas für sich begehre, oder allerlei für sich begehrend bete. Das bleibt völlig seinem Sinn und Belieben überlassen; er braucht überhaupt nicht zu begehren; es ist genug, daß er „mit Dankagung empfange“. Was er aber soll, muß, tun wird, das ist Fürbitte für alle Menschen, und für die Brüder insonderheit. Wenn Paulus mahnt (1. Thess. 5, 17): „Betet ohne Unterlaß“, so meint er das Beten, das er selbst ohne Unterlaß übt, wie er denn im selben Briefe (1, 2) von sich schreibt: „Wir danken Gott allezeit für euch alle und gedenken euer in unserm Gebet ohne Unterlaß.“ (Vgl. 5.)

Paulus hat auch für sich Gott angerufen (z. B. 2. Kor. 12, 8); das tat er, wenn eigne Seelennot ihn dazu trieb, aber wahrhaftig nicht „ohne Unterlaß“, dafür hatte er weder Zeit noch Ursache noch Selbstsucht noch Auftrag: aber die Menschen und insonderheit die Menschen seiner Gemeinden trug er ohne Unterlaß auf betendem Herzen (2. Thess. 1, 11). Und wenn er für seine Gemeindefinder dankt, so ist dies dasselbe 1. Kor. 1, 3 ff.; Phil. 1, 3 ff. Er dankt auch für Christen, die er nicht befehrt hat: Röm. 1, 8. Und er weiß, daß das auf Gegenseitigkeit beruht: 2. Kor. 1, 11. „Wir beten allezeit für euch . . . hören nicht auf für euch zu beten und zu bitten“ Kol. 1, 3. 9 — und im selben Briefe 4, 3: „Betet zugleich auch für uns.“ So auch 1. Thess. 5, 25 in nachträglich zugefügtem Schluß, als ganz dringendes Anliegen. Selbstverständlich handelt es sich bei solcher gegenseitiger, umfassender Fürbitte immer um die geistigen Güter: Beständigkeit und Wachstum in Glauben, Erkenntnis Gottes und seines heiligen Willens, Geduld und Ausdauer in Trübsal, Zuversicht ewiger Hoffnung.

Wenn wir oben sagten, die Gotteskirche sei die Gemeinde der Betenden, so können wir jetzt dafür setzen: die Gemeinde der Fürbittenden. Es handelt sich beim Bittgebet der Christen immer in erster Linie um ein großes Gesamtinteresse: die Herrschaft, den Willen, das Reich Gottes — das soll kommen, und das kann nicht kommen denn als ein Reich vieler, Aller, weil dies Reich ohne die, die hineingehören, niemals vorhanden wäre.

3. Ist man vermittelt der Fürbitte, ohne die Gott uns gar nicht hören mag, in den Gebetsverkehr mit Gott eingetreten, so darf man ihm freilich Alles sagen. Nicht nur des Nächsten gedenkend und des Feindes, nicht nur der Könige und aller Obrigkeit (1. Tim. 2, 2),

sondern auch der Allernächsten (1. Tim. 5, 8) und der eignen armen kleinen Person. Wie Luther uns lehrt, daß wir die Anrede des Vaterunfers verstehen sollen:

Gott will uns damit locken, daß wir glauben sollen, er sei unser rechter Vater und wir seine rechten Kinder, auf daß wir getrost und mit aller Zuversicht ihn bitten sollen, wie die lieben Kinder ihren lieben Vater.

Das gibt uns zwar keinen Freibrief, auch Unverständiges und Unrechtes von Gott zu erbitten; das hebt nicht auf, daß es die für Gott und uns, für die Mitchristen und uns gemeinsamen An gelegenheiten sein müssen, die in unserm Gebetsinteresse voranzustehen haben; — aber es eröffnet doch einen solchen Zustand der Vertraulichkeit zwischen uns und Gott, daß wir ihm Alles sagen dürfen.

Seidet darunter die Ehrfurcht? Verlieren wir darüber das „schlecht hinige Abhängigkeitsgefühl“?

Das sollen wir nicht, und das werden wir nicht, wenn wir unsers Herrn Christus dabei gedenken:

Doch nicht, was ich will, sondern was Du willst.
Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?
Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist.

Theoretisch, dogmatisch ist dazu vom Glauben her nicht mehr zu sagen.

Genug, daß Gott uns hört. Das ist die Erhörung. Was er daraus macht, ist seine Sache. Dafür ist er Gott. Dafür ist er der Vater.

4. Logisch, metaphysisch bleibt nun doch die Schwierigkeit des Erhörungsproblems insofern, als es sich fragt, wieso menschliches Denken, Reden und Wünschen überhaupt mit einem sauberen Gottesbegriff zusammenstimmen könne. Der allmächtige, allwissende Gott, wie kann der nur — auch in Sachen seines Reiches auf Erden — sich von irgendwelchem Menschen, geschweige von der Menge seiner Gläubigen in das, was er fügt und schafft, dreinreden lassen? Ist der souveräne Kausalzusammenhang des göttlichen Willens nicht der Fels, an dem sich alle menschliche Regung bricht? Insbesondere wo man mit der reinen Prädestination Ernst macht, wo soll da Raum sein für eine Gebetserhörung?

Indessen, da ist überhaupt kein Raum für Gebetsverkehr, kein Raum für irgendwelche Selbständigkeit menschlichen Wesens und Handelns. Und da lehrt uns doch eben der heilige Geist anders und leitet uns anders an. Und wenn es da Schwierigkeiten gibt zwischen dem Gebetsgedanken und dem Gottesgedanken, so daß wir

darüber den Mut zum Gebet verlieren sollten, da soll in Gottes Namen der Gottesgedanke weichen. Denn das Beten gehört zu dem Menschen, wie Gott ihn haben will. Und so wird Gott doch wohl so sein, daß er das Beten haben will. Nicht zum Spasß oder pro nihilo, sondern weil er dafür seine Gemeinschaft mit uns haben will. Für die hat er uns geschaffen.

Das törichte und unfromme Gebet hört Gott nicht. Immerhin, was er hört oder hören will, das sollen wir getrost ihm überlassen. Er hört wohl aus manch törichter Rede das Rechte heraus. Er hört nicht nur uns Christen, er hört auch Juden und Heiden. Aber von uns verlangt er gewiß am meisten.

Nur zwingen und vergewaltigen läßt er sich nicht. Auch nicht durch Massensturm. Daß gemeinsames Gebet über die Grenzen der Völker und Kirchen hinweg seinen heiligen Wert haben kann, haben wir schon anerkannt. Aber jede mechanische Schätzung muß davon fern bleiben. So ist es denn verdächtig und an der Grenze des Zulässigen, wenn es im Gesangbuch heißt:

Kann ein einiges Gebet
einer gläub'gen Seelen,
wenns zum Herzen Gottes geht,
seines Zwecks nicht fehlen:
was wir's tun,
wenn wir nun
Alle vor ihn treten
und zusammen beten?!*)

Damit wird die fromme Phantasie und der fromme Glaube auf eine falsche Bahn gelenkt.

Also zusammen beten, ja, wie wir im Vaterunser tun, in Hausandachten, beim Tischgebet, in der Kirche, vornehmlich beim Singen unsrer Choräle, aber dabei ein Jedes eben nicht nur an sich gedenkend, sondern auch an den Andern, an das Ganze, fürbittend, stellvertretend, daraus zum entsprechenden Handeln die Kraft schöpfend:

Liebe, hast du es geboten,
daß man Liebe üben soll,
o so mache doch die toten
trägen Herzen lebensvoll;
zünd' an die Liebesflamme,
daß ein Jeder sehen kann:
Wir, als die von Einem Stamme,
stehen auch für Einen Mann**).

*) Christoph Karl Ludwig von Pfeil († 1784): Betgemeinde, heil'ge dich.

***) Graf Zinzendorf († 1760): Herz und Herz vereint zusammen.

Sechstes Kapitel

Der heilige Geist als Offenbarer und Richter der Sünde

§ 75. Gesetz und Evangelium

1. Wenden wir uns vom hörenden Gott wieder zum redenden. Wenn Gott mit uns redet und in seinem Worte uns seinen heiligen Geist gibt, was macht er da mit der Sünde? was geht da im Sünder vor?

Wir haben zweimal schon von der Sünde gehandelt. Im ersten Buch, da wir von dem Erlösungswerke Gottes redeten, wie das damit sich vollzieht, daß er uns richtet, rechtfertigt, versöhnt und heiligt. Im zweiten Buch, da wir die Wohlthat Christi beschrieben, die er im Dienste des Vaters getan hat, zu vollenden sein Werk. Nun muß dem, was da objektiv von Gottes Seite her sich vollzogen hat, entsprechen, was subjektiv im Menschen vor sich geht. Wohlan, es ist im Menschen, unter den Menschen das göttliche Pneuma tätig, die ewige göttliche Energie, und tut ihre Wunder. Das anzuschauen, gehört auch zur Glaubenslehre.

Geraten wir damit nicht in die Psychologie? Nun, wo Pneuma ist, da ist auch Psyche. Jesus Christus ist wohl ohne Psychologie ausgekommen, aber schon Paulus nicht. Augustin auch nicht. Die Dogmatiker aller Zeiten nicht. Und es wird nur selbstverständlich sein, wenn der Glaubenslehrer das beschreibt, was in den Seelen bei der Erfahrung Gottes, Christi und ihres Pneuma vorgeht, daß er dabei nicht die Formen und Formeln einer verflochtenen Seelenkunde konserviert, sondern mit den Kenntnissen und Erkenntnissen seiner zeitgenössischen Wissenschaft arbeitet. Doch müssen wir auch hier die Religionspsychologie wie ja sonst die Religionsphilosophie sich selbst überlassen. Uns liegt ob, hier so schlicht und wahrhaftig wie möglich das wiederzugeben, was nun von dem Heilsvollzuge im gläubigen Individuum und in der gläubigen Gemeinde auf dem Grunde der biblischen und kirchlichen Überlieferung insgemein gilt. Die Religionspsychologie mit ihren besonderen Aufgaben respektieren wir dabei, aber wir verlieren uns nicht an sie.

Wir betreten das dornige Gebiet des ordo salutis, d. i. der Heilsordnung. Zwar dieser technische Ausdruck wird uns erst im nächsten Kapitel traditionsgemäß begegnen. Aber was uns zunächst beschäftigen wird: die Lehre von Gesetz und Evangelium, so wie sie unsre Alten gepflegt und wie sie darüber gestritten haben, was ist die anders als ordo salutis?

Und indem wir das Wort ordo vernehmen, d. i. „Ordnung“, „Folge“, „Reihenfolge“ — muß das nicht ganz besonders uns angehen, die wir ja geradezu den Zweck unsrer ganzen Glaubenslehre darin sehen, daß wir unsre Glaubensvorstellungen „ordnen“, in die rechte Folge und in den rechten Zusammenhang bringen wollen?

Veruchen wir wiederzugeben, was unsre alten Dogmatiker von „Gesetz und Evangelium“ lehren.

2. Die Einteilung des „Wortes Gottes“ in Gesetz und Evangelium liegt überaus nahe. Es ist schlechterdings nichts dawider einzuwenden. Wenn der lebendige Gott durch seinen Geist in seinem Worte zu den Menschen redet, da bezeugt er ihnen entweder den gütigen treuen Vatersinn, den er gegen sie hat, oder die heilige Forderung, die auch von ihnen etwas will.

Gar nicht deckt sich diese Unterscheidung mit dem Unterschiede von Altem und Neuem Testament im Bibelbuch. Immer wieder zeigen die Väter das Evangelium auch im Alten Testament auf (von dem protevangelium d. i. „ersten Evangelium“ 1. Mos. 3, 15 an) und finden im Neuen Gottes Gesetz. Nur daß eben vornehmlich das Alte Testament die Stätte des Gesetzes, das Neue die Stätte des Evangeliums sei.

Zuweilen betonen die Väter die Zusammengehörigkeit, ja das Zusammenfallen der beiderlei Funktionen des Wortes unüberbietbar stark. So, wenn Hollaz lehrt:

Gesetz und Evangelium sind in praxi inniger eins als ein mathematischer Punkt. Denn sie wirken zusammen zur Neue des Sünders ... zur Erneuerung des Gerechtfertigten ... zur Bewahrung des Erneuerten ... *)

Aber gerade in praxi wurde dieses Zusammenwirken von Gesetz und Evangelium zu einer Methode, die mehr auf ein Nacheinander und Wiedereinander der beiden Elemente hinauskam und mehr auf die Überwindung des Gottlosen, als auf die Belebung der Gemeinde zielte. Das Gesetz als solches verliert vollkommen die Fühlung mit dem Evangelium; es läuft für sich; mit der Sünde hält es Fühlung; und so muß das Evangelium dann herzukommen,

*) Quovis puncto mathematico sunt coniunctiora. Confluunt enim ad poenitentiam peccatoris ... ad renovationem hominis iustificati ... ad conservationem hominis renovati. Schmid § 52, 19.

um den Schaden gutzumachen, den das Gesetz angerichtet hat. Das Gesetz wird maßgebend, herrschend über das Evangelium. Wir kritisieren nicht. Aber wir haben nun freilich in Ruhe den Weg zu verfolgen, auf dem das Gesetz seine Funktion verrichtet.

3. Ehe die Alten vom Gesetz reden, haben sie schon vom Urstand (status integritatis), vom Sündenfall, von der Erbsünde gehandelt*). In Wirklichkeit aber geht für sie das Gesetz der Sünde voran. Erfolgte doch der Sündenfall nur so, daß er Ursache nahm am Gebot: so steht die lex paradisiaca, das Paradiesesgebot (1. Mos. 2, 17) als erstes Gottes-„Wort“ über der ganzen Menschheits-Leidens- und Heilsgeschichte, auch noch vor dem Protevangelium. Und damit ist dem ganzen Verhältnis von Gesetz und Evangelium der Stempel ihrer genuinen Folge aufgedrückt: erst das Gesetz, dann das Evangelium.

Es war aber die Lage der ersten Menschen im Paradiese die, daß sie im Stande waren, das Gesetz zu erfüllen und so durch das Gesetz selig zu werden: im Stande der Unversehrtheit waren sie dazu im Stande. Das Gesetz — seinem Wesen nach „das Gottesgebot, wodurch der höchste Herr und Gesetzgeber den Menschen vorschreibt, was sie tun und fliehen sollen, sie verhaftend zu vollkommener Gehorsamsleistung oder, wenn die ausbleibt, zur Pein“**) — war damals durchaus die Gelegenheit für die Menschen, selig zu werden: sie brauchten nur das Paradiesesgebot, vielmehr das Paradiesesverbot, zu achten und zu halten, so blieben sie im Paradies, waren die bewährten Gotteskinder, hatten die Strafdrohung und -Gewalt, die mit im Gesetze lag, zunichte gemacht. Aber diese Rolle, daß es den Menschen vor eine solche ungeheure Entscheidung stellt, hat das Gesetz eben nur einmal gespielt, spielen können; eben damals im Paradies, im Urstande; damals hätte der Mensch sich anders entscheiden können; sein peccatum war voluntarium; vom Satan verführt entschied er sich gegen das Gesetz***) — und was bedeutet nun das Gesetz? Dies ist es, was uns jetzt zunächst interessiert.

Seine Macht, das Heil zu wirken, ist für alle Menschen und Zeiten erledigt. Dennoch bleibt es. Der gütige Gott entzieht das Gesetz der Menschheit nicht. Denn es ist eine Wohlthat für sie. Sie

*) Schmid § 24. 26. lex § 52. Luthardt § 39. 40. 41. lex § 70.

**) Hollaz († 1713) bei Schmid § 52, 2.

***) Die creatura rationalis, voluntate libera praedicata (mit Willensfreiheit ausgestattet — auch der Freiheit nicht zu sündigen) et legi divinae subiecta (und freilich dem göttlichen Gesetze untertan), wurde ab hac in faciendo et omitendo aberrans, zum peccator. Hollaz bei Schmid § 25, 2.

braucht es nach dem Fall erst recht, aber anders. Sie könnte sonst des Evangeliums nicht teilhaftig werden. Sie könnte das Evangelium nicht begreifen. Nur einen Weg zur Seligkeit freilich eröffnet ihr das Gesetz nicht mehr. Wohl aber zeigt es ihr, drohend, warnend, den Weg zur Verdammnis. Es ändert darin seinen Charakter nicht. Denn auch der protonomos, das Paradiesesgebot, war ja sofort mit seiner Drohung aufgetreten.

Niemand hat sich mit der göttlichen Absicht in Aufrechterhaltung und Erneuerung des Gesetzes leidenschaftlicher beschäftigt als der Apostel Paulus. Denn er war ein Jude, der „über die Maßen eiferte um das väterliche Gesetz“ (Gal. 1, 14), und der Bruch seines Lebens war der Bruch mit dem Gesetz — und doch wußte er und blieb dabei: „das Gesetz ist heilig, recht und gut“ (Röm. 7, 12). Wir können dem, was ganz wesentlich sein persönlichstes Erleben war, jetzt nicht nachgehen. Aber an ihm haben sich unsre Väter genährt, wenn sie nun ihre Lehre vom Gesetz ausbauten. Luther steht in der ganzen Lebendigkeit des Paulus drin; bei den Epigonon wird eine strenge Theorie und Pädagogik daraus.

Grundlage ist, daß, nachdem die seligmachende Kraft des Gesetzes ein für alle Mal dahingefunken ist, seine eigentliche Funktion die Verdammnis bleibt. Und Wohlthat daran nur dies, daß solches Gericht nicht schon vollzogen ist, auch fürs erste nicht vollzogen wird, sondern als furchtbare Drohung auftritt, die man beherzigen und damit seine Seele retten kann.

Es liegt mithin aller Wert des Gesetzes — wie schon bei Paulus — auf dem usus elenchticus. So von dem griechischen Zeitwort elenchein „untersuchen“, „widerlegen“. Zweck und Aufgabe des Gesetzes war peccati manifestatio et redargutio „Handgreiflichmachung und Entlarbung der Sünde“. Ein ungeheuer wichtiges Glied im Heilsprozeß bleibt das Gesetz — im ordo salutis. Röm. 3, 20. Zwar was das Gesetz leistet, ist bloß dies, daß es uns zeigt, wie wir in der Sünde drin stecken; aber das haben wir ja gerade so bitter nötig, ebenso nötig wie den Crucifixus und sein Evangelium.

Damit ist die Hauptsache vom Gesetz gesagt, an welcher der lutherischen Orthodoxie lag. Der usus paedagogicus (Gal. 3, 23 ff.: das Gesetz unser Zuchtmeister auf Christus hin) ergab sich als positive Rehrseite dieser negativen Funktion, und der usus tertius legis (wie schon sein sonderbarer Name beweist) klappte zunächst nur hinterdrein, wie wichtig er auch sein mochte und für uns noch sein wird*).

*) Um das gleich hier abzumachen, Melancthon und seine Zeit zählten dreierlei Brauch des Gesetzes: 1. den usus civilis oder politicus — der interessiert bog-

4. Noch aber ist nicht ohne Reiz an der Lehre unserer Väter vom Gesetz das Folgende.

Sie unterscheiden zwischen der lex moralis und der lex ceremonialis. Das mußten sie wohl, denn sie standen mit der ganzen Christenheit überaus verschiedes zu den verschiedenen Bestandteilen des alttestamentlichen Gesetzes in der Bibel.

(1) Die lex moralis (auch lex naturae oder connata genannt, weil bei der Schöpfung schon den Menschen ins Herz geschrieben und also zu ihrer Naturausstattung gehörig) — das Sittengesetz also (auch „Naturgesetz“ oder „mitgeborenes“, „angeborenes“), das da anzeigt, was der vernünftigen Kreatur ziemt oder nicht ziemt — ist durch Adams Fall Gott Lob nicht ganz den Menschen verloren gegangen; quaedam vestigia, universalia principia (gewisse Spuren, allgemeine Grundsätze) sind ihnen geblieben. Unschätzbar war und ist für diese Anschauung Röm. 2, 14 ff., die paulische Lehre vom Gewissen auch der Heiden. Syneidesis heißt dort auf Griechisch das Gewissen (Röm. 2, 15. 9, 1. 1. Kor. 10, 25. 27. 28. 2. Kor. 1, 12. Vgl. Röm. 7, 22 f.), das bedeutet: sein eigener Zeuge sein (1. Kor. 4, 4 emautō synoida). Conscientia in Latein ist dasselbe. Gewissen (die Vorsilbe ge wirkt verstärkend) ist das Wissen, das Bewußtsein — um das, was gut und schicklich ist. Das hat also auch der Heide, trotz dem Fall. Phil. 4, 8. Und eine Fülle von Moral sprang nun auch den christlichen Denkern aus der Heidenwelt entgegen; insbesondere die Stoa (Zeno † 264 v. Chr. und Nachfolger) bot eine ernste, der christlichen Ethik verwandte Lebensauffassung; gerade auch den Gedanken eines Naturgesetzes der Moral pflegte diese Philosophenschule; es war der alten kirchlichen Theologie ein Leichtes, die Synthese zu vollziehen: man las und verstand den Dekalog mit den Mitteln der hellenischen Popularphilosophie.

Aber nun eben dieser Dekalog, dies Zehngebote-Gesetz und die ganze lex Sinaitica! Hören wir Quenstädt († 1688):

In der verdorbenen Natur war nur ein kleiner Teil (tantum particula quaedam eius) des natürlichen Gesetzes dem menschlichen Verstande noch verblieben; deshalb mußte eine neue Verkündigung des Gesetzes auf dem Berge Sinai stattfinden (nova legis promulgatio in monte Sinai

matisch gar nicht, ist rein der Ausdruck formalistischer Vollständigkeit: die Handhabung von Zucht und Ordnung im Staat und sonstigem Gemeinwesen (disciplina externa); 2. den usus elencticus oder theologicus oder spiritualis: das Gesetz als Gewissenswecker, eingeschlossen noch den usus paedagogicus, also die geistliche, methodische Zubereitung für die Annahme des Evangeliums von Christus; 3. den tertius usus legis, „dritten Brauch des Gesetzes“, auch didacticus genannt: wonach es eine Lebensregel ist für die Wiedergeborenen Form. Conc. 6. Die Epigonen machen aus dem zweiten Brauch einen zweiten und dritten, zählen dann vier: politicus, elencticus, paedagogicus, didacticus. Schmib § 52, 14.

luit instituenda). Dieses Sinaiſche Geſetz heißt nun inſonderheit das Moralgeſetz (*peculiariter dicitur lex moralis*), unterſcheidet ſich aber nicht ſpeziell von dem Naturgeſetz (*a naturali ſpecie non differt**).

Dieſe Sinaiſche Geſetzgebung — das iſt aber für unſere Väter nur das Geſetz der Zehn Gebote — umfaßte für ſie die ganze chriſtliche Ethik, die vollſtändige Norm des ſittlichen Lebens für alle Menſchen. Man leſe ſo das erſte Hauptſtück mit der Erklärung Luthers in ſeinem Kleinen (und Großen) Katechiſmus.

Ja wieſo konnten denn die Väter unter dem Sinaigeſetz nur die Zehn Gebote verſtehn?

Weil ſie von der *lex moralis*, dem ewigen Sittengeſetz,

(2) die *lex ceremonialis et forensis* unterſchieden, das Kultus- und Rechtsgeſetz der Juden, zwar auch auf dem Sinai ihnen verordnet, aber nur für die Zeit der jüdiſchen Theokratie, des jüdiſchen Gottesſtaates. Und der war ja längst dahin, ſchon zu Jeſu Zeiten, vollends ſeit der Zerstörung Jeruſalems im Jahre 70. Gott hat ſelber dieſe Geſetzesvorſchriften dadurch aufgehoben, indem es kein jüdiſches Reich und keinen Tempel mehr gibt. (In der Tat haben ja auch die orthodoxen Juden inſolge dieſes Faktums auf den Opferdienſt uſw. verzichten müſſen.) Dieſe Stücke des Alten Teſtaments machen alſo unſern Vätern keine Schmerzen**).

5. Mit ungemeiner Präzision greift nun in das Werk des Geſetzes das Werk des Evangeliums ein.

Der Sünder iſt durch das Geſetz und deſſen *usus elencticus* ſeiner Schuld überführt, in ſeinem Gewiſſen erſchüttert, von der Auſſicht auf eine fürchtbare ewige Verdammnis geängſtet. Dem *perterrefactus*, dem ſo Erſchreckten, zeigt das Evangelium ein Heil, das er verſcherzt hat und das ihm um Chriſti willen dennoch zu Teil werden ſoll.

Das Evangelium iſt in der Tat eine „Troſt- und Freudenbotſchaft“, wie man ſie ſich nicht unverdienter und herrlicher denken kann, und zugleich das einzige Mittel, der Verdammnis zu entgehn.

Das Evangelium wird ganz als Korrelat zum Geſetz definiert: es iſt für den Menſchen, der dem Geſetze Gottes nicht genuggetan hat und darum durch daſſelbe verdammt wird (*qui legi Dei non ſatisfecit et ideo per eandem damnatur*), die *doctrina*, die

*) Schmid § 52, 7.

**) Paulus hat dieſen Unterſchied, wenn er vom Geſetz Iſraels ſpricht, nicht. Dem ehemaligen Phariſäer iſt das Geſetz ein unteilbares Ganze und ſchlechterdings die Hauptſache im Alten Teſtament. Vgl. Heinrich Holzmann, *Neuteſtamentliche Theologie* 2, 27 f. Anders Jeſus: *Matth.* 2, 23—28. 2, 18—22. *Matth.* 15, 1—20.

ihn lehren soll, quid homo credere — debeat, was er glauben soll (das klingt doch wie ein neues Gesetz?!), videlicet quod illum credere oporteat = ja was er glauben muß (es bleibt ihm eben gar nichts übrig als dieser eine Ausweg aus der Angst und Not):

daß Jesus Christus alle Sünden gesühnt und für sie genuggetan und Vergebung der Sünden, standhaltende (consistentem) Gerechtigkeit vor Gott und ewiges Leben errungen habe, ohne Zwischenkunft eines Verdienstes von seiner (des Sünders) Seite*).

So erwirken Gesetz und Evangelium zusammen das Heil des Menschen: 1. das Gesetz — Sündenerkenntnis, Reue und Buße, 2. das Evangelium Glauben.

Es ist klar, daß diese Beschreibung des Hergangs genommen ist von der *conversio impii*, von der Befehrung der Gottlosen. Es sind die *homines atroces* und *indurati*, die wilden und hartgesottenen Sünder, die nur so von der göttlichen Gnade auf den rechten Weg herumgeholt werden können, daß der Hammer des Gesetzes mit seiner Gerichts- und Höllebotschaft den Panzer ihrer Bosheit und Selbstgerechtigkeit zerschmeißt **.

Aber der gleiche Prozeß wird immer aufs neue dem Wieder- geborenen, schon einst zu Gnaden angenommenen zugemutet, nein gnadenreich aufgetan, sobald er wieder in Sünde zurückgefallen ist. Und da das immer wieder geschieht, kommt auch der Fromme aus dieser Schule (*doctrina!*) niemals heraus: durchs Gesetz zum Evangelium ***).

Wir haben an dieser Konstruktion schon zwischen den Zeilen einige Kritik geübt. Auch vertraten wir bereits früher zur Sache einen anderen Gedankengang. Aber ehe wir darauf eingehend zurückkommen, müssen wir endlich festlegen, was für den Christen die Sünde sei. Darnach erst können wir urteilen, von welchem Wert das Schema „Gesetz und Evangelium“ für die christliche Glaubenslehre ist. — Eine Frage noch eben: Sollte der heilige Geist sich so in spanische Stiefeln einschnüren lassen, wenn er das Befreiungswerk an unsern Seelen treibt?

§ 76. Was ist für den Christen Sünde?

Sünde ist „die Übertretung göttlicher Gebote“. So haben wir in der Kinderschule gelernt. So stand es in der Dogmatik unsrer

*) Form. Conc. (1577) epit. 5, 5.

**) Artt. Smalc. 3, 3, 2.

***) Haec duo doctrinae christianae capita credimus atque profiteamur, usque ad novissimum diem (bis zum jüngsten Tage) sedulo, convenienti tamen discrimine (fleißig, doch mit gehörigem Unterschieb), in ecclesia Christi proponenda et urgenda esse. Form. Conc. sol. decl. 5, 24.

lutherischen Väter*). Damit waren sie in ihrer Erkenntnis hinter Luther zurückgeglitten. Sie orientierten den Sündenbegriff ganz am Gesetz. Das Evangelium mochte dann als heilender Tau auf die Krankheit der Schuld fallen. So hatte man im Mittelalter auch gedacht. Das Glaubenserlebnis der Reformatoren war neuerdings für die Erkenntnis dessen, was Sünde ist, verloren.

Wir Kinder erschrafen wohl vor solchem Unterricht. Denn da lag nun die Unermesslichkeit der göttlichen Gebote vor uns. Zwar waren sie alle im ersten Hauptstück konzentriert. Und durch Luthers geniale Erklärung sogar auf das erste Gebot. Aber bei dieser Konzentration, bei diesem Singular ließ man es nicht. Sondern man schweifte mit der Erklärung alsbald in die ungemessenen, unübersehbaren Weiten einer neuen Kasuistik. Wie sollte man es auch anders machen? Das ganze Leben mit seinen sittlichen Anforderungen und Gefahren mußte umspannt, praktisch vorgestellt werden. Und wenn es dann vom Vielen wieder zum Einigen ging, dann hieß es, fürchterlicherweise: „So jemand das ganze Gesetz hält und sündigt an einem, der ist es ganz schuldig“ (Jak. 2, 10). So unterrichtet, war man dann reif für das Gericht — nein vielmehr für die Erlösung, wie sie im zweiten Hauptstück gelehrt wird.

Es geht wohl heute anders zu in der Katechismusunterweisung, sei's der Schulkinder, sei's der Konfirmanden. Aber es tut auch not, daß wir von dieser Grundorientierung am Gesetz loskommen. Denn das Gesetz soll nur dienen. Es ist „zwischen eingekommen“. König ist das Evangelium. Und was Sünde sei, kann man nur aus dem Evangelium erkennen.

Sünde ist Ungehorsam. Ja. Ungehorsam gegen Gott. Ja. Aber es gibt auch einen Ungehorsam gegen das Evangelium. Nämlich wenn man Gott die frohe Botschaft nicht glaubt.

Sünde ist ein heiliges Wort. Auch schon bei Juden und Heiden. Sie hat es mit dem Dreimal-Heiligen zu tun. Mit seinem heiligen Willen. Aber das ist nun eben, wie wir als Christen wissen, ein Heilswille. Alles, was diesem Heilswillen des heiligen Gottes Widerstand leistet, das ist Sünde.

Jüngst schrieb ein verdienter alttestamentlicher Gelehrter in einem Zusammenhang, der uns im nächsten Paragraphen noch beschäftigen wird:

Sünde ist ein ausschließlich ethischer Begriff, der nur auf Unrecht gegen die Menschen angewendet werden kann**).

Solch ein Satz tut einem evangelischen Glaubenslehrer weh.

*) Bb. 1 S. 114.

**) Hugo Grefmann, Christliche Welt 1926 Nr. 17 Sp. 845.

Denn er ist in seinem ersten Teile grundfalsch, und darüber mag leicht zu Schaden kommen, was an seinem zweiten Teile richtig ist.

Sünde ist im Gegenteil für den evangelischen Christen, der im Glauben Luthers lebt, kein ethischer, sondern ein religiöser Begriff. Sünde hat es mit Gott zu tun. Nicht mit seiner „Ehre“, mit seinem „Gesetz“, mit seinem „Zorn“, mit seiner „Macht“, sondern mit seiner heiligen Güte oder gütigen Heiligkeit, mit seiner Liebe und Treue. Er ist die Person, der man trauen kann, die darauf jeden Anspruch hat. Ihr dies Vertrauen weigern, das ist Sünde. Das ist die Sünde. Hier entscheidet sich alles. Sünde ist Unglaube. Glaubt man an Gott, trauet man ihm, so ist man mitten drin in der Gerechtigkeit. Versagt man ihm diese Hingabe, so ist man aller Versuchung, Verführung, Verzweiflung preisgegeben.

Daß Luther diesen Weg zum Frieden gegangen ist, so viel Kennzeichen seiner Geschichte darf man hier voraussetzen. Er hat es erst versucht mit dem Gott des Gesetzes und nicht nur die *praecepta* befolgt, sondern auch die *consilia evangelica* (nicht nur die Gebote für den schlichten Kirchenchristen, sondern die besonderen Ratschläge zu einem vollkommenen Christenwandel, indem er Mönch wurde). Und so lange er diesen Weg ging, wurde er die Qual nicht los: O meine Sünde, Sünde, Sünde! *) Da begriff er, welches die eigentliche Grundsünde sei, die einen nicht zur Gerechtigkeit und zum Frieden kommen läßt:

Es ist kein größer Sünd, denn daß man nicht glaubt den Artikel Vergebung der Sünd**).

Infidelitas est maximum peccatum et recta blasphemia in veritatem divinum. Unglaube ist die größte Sünde und die richtige Lästerung gegen die göttliche Wahrheit***).

Incredulitas, quae personam . . . malam facit, mala et damnata facit opera. Der Unglaube, der die Person böse macht, macht auch die Werke böse und verdammt †).

Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen.

Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir . . .

Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir . . . ††)

Es ist charakteristisch, daß in den drei ersten Evangelien von der Sünde kaum die Rede ist außer in dem Zusammenhang: Vergebung

*) Eifchedren WA 6, 106.

**) WA 2, 717, 33. EA 20, 185. 216, 40 f. Ein Sermon vom Sakrament der Buße, 1519.

***) WA 1, 331, 22 (vgl. 3. 5 ff.). EA 2, 316. Sermo de digna preparatione, 1518.

†) WA 7, 62, 10. EA 4, 239. De libertate christiana, 1520.

††) Wobei nun das Fürchten unter allen Umständen so zu deuten ist, daß es sich mit dem Lieben und Vertrauen verträgt. Röm. 8, 14—16. 1. Joh. 4, 18 f.

der Sünde. Was aber Paulus anlangt, so mag man zur rechten Stunde sich gründlich in seine Sünden- und Gesetzestheologie hinein vertiefen (es ist die des gewesenen Pharisäers), aber im übrigen getrost Luther trauen, wenn er als guter Paulusjünger so definiert: die Sünde — das ist ja nichts andres als der Unglaube. Sagt doch auch Paulus Röm. 14, 23: „Was nicht aus dem Glauben gehet, das ist Sünde.“

Und nun trifft es sich so, daß wir nach dieser Feststellung auch jener beanstandeten Meinung des gelehrten Alttestamentlers entgegenkommen können. (Vgl. 1. Joh. 3, 4.)

Wie nämlich schon Luther aus seinem Verständnis des ersten Gebots die Befolgung und Erfüllung aller übrigen abgeleitet hat, so daß es für den Glaubenden von Rechts wegen gar keine Sünde weiter gibt: es ist ihm gar nicht möglich, diese Forderungen seines Gottes unerfüllt zu lassen — so haben wir ja noch einen kürzeren Weg von der Sünde zum Unrecht und vom Glauben zum Ausschluß des Unrechts: wir wissen, daß wir Gott nicht haben und nicht haben können ohne den Nächsten, und so ist es selbstverständlich, daß sich all unser Fürchten, Lieben und Vertrauen zu Gott über den Nächsten ergießt. Wo wir aber das dem Nächsten schuldig bleiben, bleiben wir es Gott schuldig. Und dann ist freilich eben dieses Unrecht gegen den Nächsten — Sünde. Wir sind plötzlich in der ethischen Sphäre, und haben die religiöse doch nicht verlassen. Und haben alle Ursache, in der religiösen Sphäre zu bleiben, damit wir die Einsicht und Kraft behalten, der ethischen Sphäre gerecht zu werden.

Solchen Glauben schafft in uns der heilige Geist. Er schafft ihn durch das Evangelium. Und er offenbart uns damit des Glaubens Widerpart, die Sünde, und richtet sie, als das, was vor Gott nicht recht ist.

2. Ist die Sünde dies, daß wir nicht glauben an Gott, daß wir nicht trauen unserm Gott (credere mit dem Dativ), so ist Christsein und Sündersein etwas wesentlich und diametral Verschiedenes, unverträglich Entgegengesetztes. Denn daß wir glauben, macht ja eben unser Christsein aus.

So bekennet denn auch die Kirche des Enthusiasmus, die Gottesgemeinde, die Urgemeinde, heiligen Geistes voll:

Ihr wisset, daß Er ist erschienen, auf daß er unsre Sünde wegnähme. Wer in Ihm bleibet, der sündigt nicht; wer da sündigt, der hat ihn nicht gesehen noch erkannt. 1. Joh. 3, 5 f.

Und schon Paulus schlägt solchen Ton an: Röm. 6.

Der Hebräerbrief sieht es sogar für so selbstverständlich an, daß der einmal Christ und gläubig Gewordne nicht wieder aus der Gnade und dem Glauben fällt, daß eine zweite Befehrung, eine Buße des Abgefallenen, daher nicht in Frage kommt:

Denn es ist unmöglich, die, so einmal erleuchtet sind und geschmeckt haben die himmlische Gabe und theilhaftig worden sind des heiligen Geistes und geschmeckt haben das gütige Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt, wo sie abfallen, wiederum zu erneuern zur Buße, als die ihnen selbst den Sohn Gottes wiederum kreuzigen und für Spott halten. Hebr. 6, 4—6. Dazu 10, 26!

Das streitet hart wider die Lehre Luthers von der andauernden Gottesgnade, die dem glaubenden Gotteskinde bei andauernder Schwachheit gewiß bleibt, immer wieder rettend zur Seite geht. Und wegen dieser beiden Stellen hat auch Luther den Hebräerbrief niemals recht leiden mögen. Aber, indem wir uns dazu noch ein Wort vorbehalten: lassen wir doch den ungeheuren Ernst auf uns wirken, mit dem in der ersten Christenheit die neue Erkenntnis der Sünde zugleich als Befreiung von der Sünde empfunden und erfahren wurde. Glaube als Reinheit und Liebe. Es hat noch harte Kämpfe gegeben um die Möglichkeit einer zweiten Buße (nach der in der Taufe vollzogenen ersten); noch Tertullian († um 230) hat sie heftig bekämpft: diese Lust muß man auch einmal geatmet haben, wenn man wissen will, was Christentum ist und was christliche Sündenerkenntnis. Wie fallen dagegen die Kapitel ab, in denen unsre orthodoxen Dogmatiker das Wesen der Sünde beschreiben!

Und darin ist nun eben doch Luther sowohl seinen Epigonen wie dem Hebräerbrief überlegen, daß er eine Vorstellung davon hat und vermittelt, wie so dem Glaubenden das Sündigen vergeht.

Wer glaubt, lernt erst, und zuerst, die Gerechtigkeit kennen und lieben*). Er findet sie bei Christus, bei den Heiligen im Himmel, bei guten und rechtschaffenen Menschen, die um ihn her sind. Gerade den schlichten und erst anhebenden Christen fördern solche leibhaftig ihm begegnende Exempel am meisten**). In dieser Schule lernen wir das Gute, lernen wir Gott und seinen Willen lieben. Liebe das Gute, und du hassst das Böse von selbst. Die Buße, die Befehrung muß süß sein und aus der Süßigkeit zum Zorn herabsteigen, aus der Lust an Gott und dem Guten zum Zorn wider die Sünde. Lust und Liebe zum Guten, das ist ein Motiv, das hält, weil freiwillig; Reue ohne solchen Grund mag

*) Vgl. seinen berühmten Brief an Staupitz vom 30. 5. 1518. WA 1, 525 ff. EA 2, 129 ff. BA 1, 16 f

**) Rudem et incipientem maxime movent exempla praesentia et sui saeculi. WA 1, 319 f. EA 1, 133. Sermo de poenitentia, 1518.

noch so heftig auftreten, sie vergeht nur allzu schnell wieder und trägt keine Frucht*).

Diese Erkenntnis, einmal gefaßt, hätte nie wieder verloren gehen dürfen. Dann wäre alles Drohen mit Gericht und Hölle auf seinen wahren Wert oder Unwert erkannt und an seinen Ort gestellt worden. Vgl. Bd. 1, S. 116f. Man lese die Disputation mit Eck, Leipzig, 12. Juli 1519**). Heiß und mit aller Gelehrsamkeit haben sie dort darum gestritten. Die wußten damals, was es galt. Luther vertritt den Standpunkt: Das Gesetz, die Rückbesinnung auf begangene Sünden, der Anblick der (Fegfeuer- und Höllen-)Strafen können den Sünder erschrecken, aber niemals machen sie einen richtig Büßenden aus ihm. Es ist unmöglich, sich zu befehlen, Buße zu tun, die Sünde zu erkennen — ante dilectionem legis, ehe man das Gesetz liebt. Nisi lex diligitur, non bene vivitur. Ohne Liebe zum Gesetz kann man nicht rechtschaffen leben. — Liebe zum Gesetz! Ja, dann ist das Gesetz eine ganz andre Größe. Dann ist es nicht mehr das drohende Gespenst, das einen nicht zur Ruhe kommen läßt. Dann ist es ein Ausfluß des Evangeliums selber, und ihm gehorchen das schönste Glück. Christus, so heißt es weiter in jener Disputation, hat niemals die Sünder durch Furcht zur Buße, zur Sinnesänderung gezwungen, vergewaltigt, sondern sie gütig zu sich eingeladen. Ich sage also — so ruft Luther dem Eck zu — daß eine Furcht Gottes wohl dem Menschen nottut, aber kindliche Furcht muß es sein.

Timor filialis:

Wie sollte ich denn nun ein solch groß Übel tun und wider Gott sündigen! 1. Mos. 39, 9.

Es gibt eine Reue, die ist schlechter als die Sünde selbst. Wenn der kirchliche Unterricht und die kirchliche Beichtpraxis den Kirchenchristen dazu gedient hat, daß sie die falsche und die echte Reue verwechselten, hat er unvergebare Sünde auf sich geladen.

Wie aber? Wenn wir das Evangelium zur Quelle der Sündenkenntnis, der Reue und Buße machen, wird uns dann nicht das Evangelium zum Gesetz? Wird uns dann nicht auch der Gott des Evangeliums zum strengen Gesetzgeber und Richter? (Bergpredigt!) Und geraten wir dann nicht in die Lage Luthers, ehe er den Frieden hatte, als er nämlich Habak. 2, 4 (Röm. 1, 16f.) noch so verstand, wie er uns das in seiner Selbstbiographie von

*) Poenitentia debet esse dulcis et ex dulcedine in iram descendere ad odium peccati. Amor enim est vinculum perpetuum quia voluntarium, odium temporale quia violentum. WA 1, 320. EA 1, 334.

**) WA 2, 359—372.

1545 beschrieben hat?*) Daß er diesen unerbittlichen Gott, der auch noch im Evangelium richtet, nun erst recht zu fliehen und zu hassen in Gefahr geriet?

Nun, es ist eben die andre Wendung möglich. Und für uns, wie wir im ersten Buch uns zum richtenden Gott bekannt haben, ist sie schon gegeben. Für uns wird, wenn der heilige Geist sein Werk an uns treibt und uns den Blick für die Sünde öffnet, Gott nicht zum Satan. Sondern auch der richtende erweist sich uns als unser Wohltäter und sein Gesetz als Wohltat, ja es wird uns selber zum Evangelium: Das ist Sein Wille, und den dürfen wir nun tun.

Wenn wir uns aber dabei vor neuer Sünde hüten müssen, so ist es nicht die aberratio a lege divina, die Abirrung von einem göttlichen Gesetz mit unübersehbaren Forderungen, sondern einzig die aberratio ab evangelio, die Abirrung vom Evangelium, in dem die ganze Gottesgemeinschaft als in einem seligen Sammelpunkte konzentriert ist.

Hier kommt auch das Augustinische Wort von den splendida vitia zu seinem Recht, das aber nirgends so bei Augustin steht**): daß nämlich die Tugenden der Heiden nichts weiter seien als „glänzende Laster“. Wir werden nämlich gerne zugestehen, daß auch Nichtchristen Tugenden haben, beschämende, wundervolle. Aber der Sinn des Satzes ist gar kein moralischer, sondern ein religiöser. Man erschwert sich das Verständnis seiner Paradoxie noch durch die Übersetzung von vitia mit „Laster“. Vitium heißt auch, milder, „Gebrechen“, „Fehler“. Der Heide mag noch so tugendhaft sein, es fehlt ihm Etwas, das Beste. Es ist mit ihm ein „glänzendes Elend“. — Eine große Annäherung von uns Christen!? Gewiß. Aber wenn wir vor dem tugendhaften Heiden nichts voraus hätten, wozu wären wir Christen?

Der Ausgang für uns ist eben nicht die Tugend, sind nicht wir selbst mit unserem moralischen Vermögen, ist nicht das Sittengesetz. Der Ausgang ist für uns Gott, der Grund unsrer Einstellung sein heiliger Geist, der unserm Geiste Zeugnis gibt, zu Hilfe kommt, ein ganz neues Sein aufzutut. Das hat auch der frömmste Heide nicht, und darum liegen für ihn die Dinge anders als für uns. Keine Sorge deswegen für die Moral. Wäre Gott gleichgiltig

*) In der Vorrede zum ersten Bande seiner Opera latina. EA opp. v. a. 1, 22. BV 4, 427.

***) Augustinus, De Civitate Dei 19 c. 25: ihre virtutes (ubi non est vera religio) . . . etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes. Ausführlich erörtert die Frage nach diesem Augustinismus Denifle, Luther und Luthertum¹ S. 383 ff. 1904.

gegen „gut“ und „schlecht“, so wäre er gerade „vom christlichen Standpunkt aus“ ein Götz*^{*)}. Und wir sind es eben als seine Kinder auch nicht, denn wir wissen: wir haben unsern Gott nicht ohne unsern Nächsten.

§ 77. Sündenfall und Erbsünde

1. Unsrer Alten entnahmen das Verständnis der Sünde der Geschichte vom Sündenfall. So auch in unserm Kinderunterricht heute noch: die Paradieseserzählung bietet die beste Gelegenheit, die jungen Seelen mit dem Wesen und der Furchtbarkeit der Sünde bekannt zu machen. Obendrein begegnet sie in der Bibel schon am Eingang der Menschheitsgeschichte — was Wunder, daß sie dies ganze Kapitel von der Sünde, ja die ganze Dogmatik der Kirche beherrscht.

So bezeugt die Augsburgerische Konfession im zweiten Artikel ihre wesentliche Übereinstimmung mit der Gesamtkirche in diesem Punkte:

Weiter wird bei uns gelehret, daß nach Adams Fall alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sünden empfangen und geboren werden (secundum naturam propagati nascantur cum peccato).

Wie die Augsburgerische Konfession diesen Zustand dann weiter erläutert, werden wir später sehen.

In der Predigt spielt 1. Mos. 3 eine weit bescheidenere Rolle, als in Unterricht und Dogmatik. Dies hängt damit zusammen, daß das Stück nicht unter den alten Perikopen war. Die Reflexion auf den Sündenfall fungiert da mehr als Hilfskonstruktion, als Erklärungsgrund, als dogmatischer Hintergrund. Aber solange die Geschichtlichkeit der Tatsache feststeht, ist sie natürlich ein Faktor von ungeheurer Wucht.

Die Dichter lassen sich — ebenso wie die Lehrer — schon um der Anschaulichkeit willen diese Geschichte nicht entgehen. Nur ein paar Beispiele aus den Gesangbüchern:

In dem Sterbeliede des Franz Joachim Burmeister (um 1670) heißt es:

Es ist genug des Jammers, der mich drückt,
von Adams Falle bleibt der Sünde Gift,
das mich fast gar ersticht,
mir jetzt noch einverleibt . . .

Paul Gerhardt († 1676) singt in dem Passionslied „Sei mir tausendmal begrüßet“:

Heile mich, o Heil der Seelen,
wo ich krank und traurig bin;

^{*)} Rudolf Otto, Aufsätze das Numinose betreffend, 1923, S. 179—186: „Was ist Sünde?“

nimm die Schmerzen, die mich quälen,
und den ganzen Schaden hin,
den mir Adams Fall gebracht . . .

Christian Friedrich Richter († 1711) „Es glänzet der
Christen inwendiges Leben“ bezeugt von den Christen:

Sonst sind sie noch Adams natürliche Kinder
und tragen das Bildnis des Irdischen auch,
sie leiden am Fleische wie andere Sünder . . .

Gottfried Arnold († 1714) „D Durchbrecher aller Bande“:
Übe ferner dein Gerichte
wider unsern Adamsfynn . . .

Ludwig Andreas Gotter († 1735) „Herr Jesu, Gnaden-
sonne“:

Ertöt in meiner Seele
den alten Adamsfynn . . .

Endlich Benjamin Schmolck's († 1737) Tauflied:

Du unerforschlich Meer der Gnaden,
wie selig ist dein Wasserbad!
Es heilet an mir allen Schaden,
den Adams Fall gestiftet hat.

Das sind nur wenige Proben aus einer Fülle. Es genügt, doch mit einem Worte dazu an die bildenden Künste zu erinnern. Und die Plastik der Erzählung 1. Mos. 3 bringt es ja mit sich, daß sie dem nur eben halbwegs mit der Bibel Vertrauten viel geläufiger und seßhafter ist als manche Erzählung in den Evangelien.

In den Evangelien selbst spielen Adam und Eva, spielt die Geschichte vom Sündenfall keine Rolle. Auch nicht im Johannes-evangelium. Jesus gedenkt ihrer nicht. Einzig Lukas in der Stammtafel Jesu gibt Adam als dem Vater dieses Geschlechts seine Ehre: Luk. 3, 38. Und daß Jesus die ersten Blätter der Bibel gekannt hat, zeigt Matth. 19, 4f.

Paulus beschäftigt sich um so mehr mit Adam: 1. Kor. 15 und Röm. 5. Merkwürdigerweise reflektiert er aber nicht darauf in erster Linie, daß von Adam her die Sünde in der Welt ist; er entnimmt nicht aus dem Sündenfall die Lehre von der Erbsünde. Er spricht an beiden Stellen vom Erbtode. Adam ist ihm der Anfänger des Menschensterbens, der Vater einer nur psychisch-irdischen Menschheit; ihm stellt er Christus gegenüber, den Anfänger der Auferstehung und des Lebens, den Erstling einer andern, besseren, pneumatischen Menschheit (1. Kor. 15, 20—22. 44—49). An der zweiten Stelle wird zwar auch von der Sünde geredet, daß nämlich sie durch den Einen Menschen, Adam, in die Welt gekommen sei; aber nicht, um nun ein Sündenverhängnis von da her zu konstatieren, so gewiß

alle Menschen gesündigt haben; sondern vom Tode wird gesagt, daß er von Adam her zu allen Menschen hindurchgedrungen sei, eben deshalb, „weil“ (eph' hō) sie wie ihr Stammvater sich der Sünde schuldig gemacht haben. Aber es liegt im Grunde wenig an den Hineffen, mit denen die Ausleger diese nicht ganz einfache Römer-Stelle bedacht haben. Genug, auch hier gilt es wie im Korintherbriefe die Parallele „Adam — Christus“: Christus der zweite Adam, im Zusammenhang mit jenem der Tod, im Zusammenhang mit diesem das Leben (Röm. 5, 12—21).

Zweimal wird im Neuen Testament auch der Eva gedacht. An einer ganz mystischen Stelle warnt Paulus mit der Erinnerung an die Tatsache, daß Eva von der Schlange durch ihre Bosheit verführt wurde: 2. Kor. 11, 3. Und wohl nicht Paulus selber, sondern einer seiner Jünger macht dieselbe Geschichte gegen die Frauenemanzipation in der Gemeinde geltend: 1. Tim. 2, 11—15.

Alles in Allem wird die Geschichte vom Sündenfall der beiden ersten Menschen im Neuen Testament wohl vorausgesetzt, wie sie denn in dem allgemein gebrauchten Alten eben drinstand, aber ein irgendwie eifrig behandelter Lehrgegenstand war er für die älteste Christengemeinde offenbar nicht. Und merkwürdig: auch das Alte Testament läßt von der schönen Geschichte auf seinen ersten Blättern in seinem übrigen Schrifttum wenig spüren. Ein einziges Mal begegnet uns bei den Propheten eine Reminiszenz wie diese:

Aber sie übertreten den Bund wie Adam; darin verachten sie mich. Hof. 6, 7.

Weiteres zu finden, muß man zu Sirach gehn: 33, 10. 49, 20. Damit sind wir in den Apokryphen. Und die jüdische Theologie ist natürlich Adams und des Sündenfalles voll.

Aber vor allem die christlich-kirchliche Theologie aller Zeiten. Die zentrale Bedeutung der Adamstat hat Augustin († 430) durchgesetzt. Seine Lehre würden wir ausführlich wiedergeben, wenn sie sich nicht in der Lehre unsrer orthodoxen Väter mit gewissen durch Luther gegebenen Wandlungen wiederholte. So müssen wir für Augustin auf die Dogmengeschichten verweisen und tun das nachdrücklich*).

Man kann sagen: mit ehernem Griffel hat die Dogmatik, und zuletzt die lutherische (und reformierte) Scholastik die Bedeutung, den Fluch des Sündenfalles der Kirche auf die Tafeln ihrer Lehrüberlieferung geschrieben. Ihre ganze Erlösungs-, ihre ganze Christuslehre ruht darauf. Wenn Irigendetwas bekenntnismäßig und gefühlsmäßig in der Seele des Kirchenvolkes die Jahrhunderte hindurch

*) Harnack ¹³, S. 190 ff. Voofs § 50, 4. Seeberg 1, § 30.

festgehämmert ist, so diese Geschichte von Adams Fall als der Voraussetzung der ganzen Heilsgeschichte, als des Schlüssels zu unserm ganzen Menschenschicksal. Verweilen wir nach Gebühr dabei.

2. Es ist also die Vorstellung unsrer Väter, auf Grund von 1. Mos. 3, diese *):

Die erste Sünde im Menschengeschlecht ist der willentliche Abfall der ersten Eltern von Gott, ihrem Schöpfer, da sie vom Teufel verführt . . . das Verbot, nicht vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, aus freien Stücken übertreten haben. An der Existenz jener Sünde läßt uns die Gen. 3 berichtete Geschichte nicht zweifeln.

Infolge dieses Falls waren sie der Schuld und der Strafe verfallen. Der heiligste Gott hatte den Menschen, wenn er das vorgeschriebene Gesetz übertreten würde, mit dem Tode bedroht (Gen. 2, 17). Unter dem Tode verstand er den geistlichen (spiritualis), körperlichen (corporalis) und ewigen Tod (mors aeterna). Nicht nur ging das Ebenbild Gottes verloren, auch die Erkenntnis von Ihm wurde so gut wie ausgelöscht. Nur gewisse rudera und vestigia (Spuren) des göttlichen Ebenbildes blieben; die Natur des Menschen war ganz verderbt. Jegliches Glend wurde Menschenlos, und endlich der Tod.

Weil Adam nachher Söhne zeugte nach seinem Bilde (Gen. 5, 3), so waren seine Söhne wie er, des göttlichen Ebenbildes beraubt, der Gerechtigkeit des Urstandes verlustig, der Sünde, dem Zorne Gottes, dem Tode und der Verdammnis verfallen. Haben Eltern ein Lehnsgut verloren, so ist es auch für ihre Söhne mit verloren**).

In Adam haben Alle gesündigt. So wird mit Augustin fälschlich eph' hō Röm. 5, 12 gelesen: in quo — „in welchem sie alle gesündigt haben“ statt: „dieweil sie alle gesündigt haben“. Der Grausamkeit dieser Tatsache gegenüber, daß für die Tat des Ahnen die ganze Nachkommenschaft mit verantwortlich sein soll, regt sich wohl der Einwand, wie Gott das so habe fügen können. „Darüber gründlicher zu disputieren“ meint Baier († 1695) „ist nicht not, und vielleicht nicht ratsam. Es genügt, daß das Daß offenbart ist, auch wenn man über das Wie nichts weiß.“ Genug:

Die erste Sünde Adams wird allen seinen Nachkommen wirklich und nach rechtem Gericht Gottes zur Schuld und Strafe angerechnet.

*) Die folgenden Sätze sind fast wörtliche Übertragungen aus Chemnitz, Baier, Hollaz bei Schmid § 26.

**) Unsrer Väter bekennen sich, ohne daraus ein Dogma zu machen, mit Luther zum Traduzianismus. Sie lehnen also den Kreatianismus ab, dem zufolge jede Menschenseele vom Schöpfer in dem neu gezeugten und geborenen Leben durch eine besondere Handlung Gottes eigens geschaffen wird. Sie nehmen an, daß auch die Seele von Vater (und Mutter?) beim Akt der Zeugung mit dem physischen Leben dem Kinde übertragen wird: per traducem. Nicht ex traducem; das wäre der leiblichen Zeugung zu viel zugeschrieben. Die Seele wird von Adam her durch die Menschheit „hindurchgeleitet“. Traduzianer war Tertullian; die Katholiken bevorzugen den Kreatianismus. (Tradux im klassischen Latein die Weinranke, die fortgezogen, und der Weinstock, der so fortgepflanzt wird, auch das Weingesenk.)

Sein Wille war der Deuter des Willens Aller, die in seinen Lenden und seinem Schenkel, in der Kraft seines Samens versteckt existierten.

„Erbünde“ haben wir Deutschen darum mit Recht diese Sündhaftigkeit genannt, die von dem ersten entscheidenden Repräsentanten der Menschheit durch alle Geschlechter sich fortpflanzt. „Urfünde“ — vitium originis oder originale — heißt sie die kirchliche Wissenschaft, im Unterschiede von dem Urstande der Gerechtigkeit, der iustitia originis oder originalis, dem sie ein für alle Mal ein Ende machte.

Beschrieben aber wird sie ausdrücklich 1. als privatio, ein dieser Ur-Unschuld, dieser Ur-Gerechtigkeit Beraubtsein, 2. als concupiscentia, d. i. Begierde, oder wie die Katholiken übersetzen, Begierlichkeit. Jenes ein Negativum, eben der geistliche Tod, die Abwesenheit aller lebendigen Kräfte, die zu einem gottgefälligen Dasein gehören. Diese ein Positivum: da sind noch Kräfte im Menschen, aber wirksam nur zu einem gottlosen Leben; also ein aktueller Hang zum Bösen, auf allen Gebieten des Seelenlebens: Verstand, Gefühl und Wille. Ihm entspringen die Tatsünden, sowohl die drin in der Seele sich abspielen, wie die ans äußere Tageslicht herauskommen. Ihrer sind viele und mancherlei; sie werden wohl definiert und rubriziert; wir können dem nicht nachgehen.

3. Diese Überlieferung war so volkstümlich und kirchentümlich wie möglich. Sie gehört heute noch zu dem eisernen Bestand dessen, was man auf unserm Boden in und außerhalb der Gemeinde von Christenlehre weiß. Im Katholizismus wird sie weiter gepflegt wie irgendein Dogma sonst, ist sie nach wie vor das Fundament des ganzen Systems *). Und auch wir würden ohne Besinnen sie mit hineinnehmen in unsre Beschreibung dessen, was als evangelische Glaubenslehre gilt, wenn — nicht der Glaube an ihre geschichtliche Wirklichkeit für uns hinfällig geworden wäre.

Damit wird diese Geschichte zwar nicht wertlos, weder für die Kirche noch für uns. Aber die Erkenntnis ihres mythischen Charakters bedeutet doch für die evangelische Glaubenslehre eine schwere Krisis. Sie stellt sie auf eine ungeheure Probe: welches sind dann eigentlich die festen Stützen ihrer Wahrheit?

Kein Wunder, daß sich Traditionsgläubige überall mit heißer Leidenschaft bemühen, die Geschichtlichkeit der biblischen Anfänge

*) Die päpstliche Bibelkommission hat am 30. Juni 1909 neuerdings entschieden, daß die ersten drei Kapitel der Genesis nicht mythologische Fabeln, Legenden oder Allegorien enthalten, sondern daß die dort erzählten Begebenheiten, auf denen die Fundamente der christlichen Religion ruhen, in historischem Sinne auszuliegen sind. Christl. Welt 1925, 33/34, 765.

als wesentlichen Glaubensgegenstand aufrechtzuerhalten. Wir haben 1925 in Dayton im Staate Tennessee den „Affenprozeß“ erlebt. Ein Staatsgesetz verbietet dort „jedem Lehrer auf irgendwelcher Schule des Staates irgendeine Theorie zu lehren, die die biblische Schöpfungsgeschichte verleugnet und behauptet, daß der Mensch von einer niederen Art von Tieren abstamme“. Es handelte sich also um die Schöpfungsgeschichte und um die Verwerfung des Darwinismus. Aber Gen. 3 steht mit Gen. 1 und 2 in Schicksalsgemeinschaft. Professor John Scopes wurde wegen öffentlich angekündigter Vorlesungen über die Darwinsche Evolutionstheorie zu 100 Dollars Strafe verurteilt. William Jennings Bryan, der beredteste Politiker Amerikas, dessen Ethos ganz tief in seiner Bibelgläubigkeit wurzelte, hat im Dienste jenes Prozesses sein Leben vollendet.

Das Gefühl war allgemein, daß ein Streit um die Geschichtlichkeit von Gen. 1—3 so wie in Amerika drüben bei uns in Deutschland nicht möglich sei. Selbst katholische Schriftsteller haben da Wege der Vermittlung gesucht und empfohlen*). Auch unsere „Gemeinschaften“ haben sich nicht zu Gunsten der Bryanschen Aktion erhoben.

Aber noch war dieser „Affenprozeß“ nicht erledigt, da entspann sich im benachbarten intelligenten Holland ein Schlangenprozeß. Pfarrer Dr. Geelkerken in Amsterdam, ein strenggläubiger Reformierter, hat von dem Gespräch Ewas mit der Schlange skeptisch geredet. Seine classis verlangte von ihm den Glauben, daß der Apfelbaum ein wirklicher, von Gott bezeichneter Baum war, die Schlange eine wirkliche, von Gott auserwählte Schlange. Es kam zum Bruch und zur Neugründung einer Kirchengemeinschaft durch Geelkerken**).

Daß ein kirchlicher Streit und eine kirchliche Bedrückung in dieser Frage bei uns in der evangelischen Kirche Deutschlands für alle Zukunft ausgeschlossen sei, kann man so zuversichtlich nicht sagen. Zwar würde ein brüskes Vorgehen zu Gunsten der Tradition auf einen starken Widerstand der Intelligenz bis in die weitesten Volksschichten hinein stoßen. Aber die sachliche Möglichkeit ist in dem Biblizismus unserer „Gemeinschaften“ gegeben, deren innerkirchliche Macht nicht leicht überschätzt werden kann. Die formelle Möglich-

*) Nachrichten über den Prozeß in Dayton Christl. Welt 1925, 24/26, 573 f. 29/30, 665. 670. 31/32, 720. 33/34, 766. Katholische Stimmen in Deutschland 33/34, 764.

**) Vgl. Christl. Welt 1925, 40/41, 915. 1926, 11, 533 ff. Reformierte Kirchenzeitung 1926, Nr. 13. 49. J. Geelkerken, Vragen mij voorgelegd door de Classis Amsterdam der Gereformeerde kerken, en mijn antwoord daarop. (W. ten Have, viele Auflagen). Sein Wochenblatt Woord en Geest bei Bosch & Seuning Baarn, Amsterdam.

keit erhellt aus der Demokratie unsrer neuen Kirchenverfassungen, die etwaigen Majoritäten ein rücksichtsloses Durchsetzen ihrer Meinung gestattet. Im Präambelstreit, wie früher im Apostolikumsstreit, hat schon gewetterleuchtet, was kommen kann. Artikel 149 der Reichsverfassung mit seinem Appell an die „Grundsätze“ der Bekenntnisse der Kirchen öffnet den Weg, den Kampf auf den heißen Boden der Schule und ihres Religionsunterrichts zu übertragen. Über dem allen schwebt das Gespenst des Konkordats, wie wir es in Bayern schon haben, anderwärts noch bekommen sollen. Von unbeschränkter Lehrfreiheit, das ist von unbeschränkter Gewissensfreiheit des Lehrers, braucht dann kaum noch die Rede zu sein. Die Pfarrer, die Theologen, wird man in Ruhe lassen, aber die Volksschullehrer werden das Opfer eines neuen Zwanges sein. Und nun stelle man sich vor, daß im Volksschulunterricht von Staats und Verfassung wegen gelehrt werden muß: Die Erzählungen von Adam und Eva, vom Paradies und vom Sündenfall sind Geschichte!*)

Zwei Professoren der Zürcher Universität, Ludwig Köhler und Emil Brunner, eröffneten plötzlich eine öffentliche Aussprache über den Sündenfall. Sie fand ein lebhaftes Echo in der Schweiz und sprang durch den Berliner Alttestamentler Hugo Gressmann in die „Christliche Welt“ über. Sie wird in ihren Spalten eben noch fortgesetzt**). Der naive Standpunkt, daß man in Gen. 3 „Geschichte“ habe, ja den Anfang der Menschengeschichte, ist von allen Seiten, die hier zu Worte kommen, aufgegeben. Aber von den Einen rückhaltlos, von Andern zögernd. Und Brunner vertritt eine Wirklichkeit der Erzählung, die zwar nicht die eigentlich historische ist, aber doch etwas Ähnliches. Ich werde dadurch an die „Werturteile“ der Ritsch'schen Schule im Unterschiede von den reinen Seinsurteilen erinnert, wobei jene doch auch Seinsurteile sein sollten. Aber dauerlicher war, daß Gressmann durch die Art, wie er aus religionsgeschichtlicher Forichung heraus den Inhalt der Paradiesesgeschichte profan nacherzählte, den frommen Widerspruch weckte. Nicht daß seine Forschungsmethode sich von der profan-historischen nicht unterschied, war das Anstößige, sondern die zuweilen fast sarkastische Auflösung und Entleerung des Naiven der Erzählung. Naivität, Primitivität enthält in der Regel mehr, als der Wortlaut bietet.

*) Ich denke bei meiner Arbeit fortwährend an den Religionsunterricht und an die Lehrer, die ihn in den Volksschulen zu geben berufen und gewillt sind. Sie müssen wissen, woran sie sind, und eine freie Einordnung finden in das, was heute — gilt.

**) Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 1926, Nr. 27. 29. 31. 32. 35. 36. 37. 38. Christliche Welt 1926, Nr. 17. 20. 21. Zuletzt 1927, Nr. 1: Karl Budge „Noch einmal die Paradiesesgeschichte“.

Und wenn der Jahwist um 750 die Geschichte niederschrieb, die Juden sie dann weiter in ihr Schrifttum hereinholten und schließlich in den Kanon, so ist diese literarische Arbeit auf Schritt und Tritt von einer Gedankenarbeit begleitet, die aus den naiven Ursprüngen ihren Stoff nimmt, aber eine stete Bearbeitung und Vertiefung bedeutet. Die Geschichte verändert fortwährend den Inhalt des Mythos, auch wenn kein Buchstabe seines Wortlauts angetastet wird. So ist mit der Zurückführung der Geschichte auf ihre älteste Gestalt und Meinung nicht alles getan, sondern was der Alttestamentler hier als reiner Religionshistoriker feststellt, hat er als Theologe gleichzeitig mit weiter und zu verfolgen.

Aber die erkenntnistheoretische Seite der Sache wird uns später (in § 86) noch beschäftigen. Hier stellen wir zunächst ein reines Negativum fest: Die Geschichte vom Sündenfall ist nicht Geschichte.

Was aber die Erbsündenlehre anlangt, die also die Sündhaftigkeit des Menschen aus Adams Fall erklärt, so ist diese bis in die persische Zeit (sagen wir 500 v. Chr.) noch unbekannt, so gewiß es an Hinweisen auf die menschliche Schwäche zum Sündigen nicht fehlt: Sprüche 20, 9. Hiob 14, 4. Psalm 51, 7*). Im hellenistischen Zeitalter nimmt die pessimistische Betrachtung zu. Sind Trieb und Anlage zum Sündigen auch nicht in der leiblichen Existenz des Menschen begründet, so gehören sie doch zu seinem ursprünglichen Wesen (Adams Fall war selber eine Wirkung dieses Wesens), und nun herrschen seit Adams Sünde Tod und Unglück über die Menschen. „Eine wahre Flut babylonisch-iranischen Mythosstoffes ergießt sich jetzt (im hellenistischen Zeitalter) über die jüdische Literatur.“ Alte babylonische Sagen der Genesis werden durch neu einströmende Einflüsse belebt und bereichert**).

So ist die Lage heute, von der historischen Wissenschaft aus gesehen.

*) „Ich bin in sündlichem Wesen geboren, und meine Mutter hat mich in Sünde empfangen.“ An diesen Spruch vor allem hält sich die kirchliche Dogmatik der Jahrhunderte, wenn sie die Sünde in enge Verbindung mit dem Geschlechtsleben bringt. Ein keineswegs „liberaler“ Theologe wie Friedrich Baethgen († 1905) in seinem Psalmenkommentar (1892³ 1904) findet für den Spruch als einzig mögliche Auslegung: „Es bleibt nur übrig, daß der Sprecher unehelich oder in Ehebruch geboren ist!“ Die Geschichte vom Sündenfall enthält jedenfalls keine Kritik des Geschlechtsverkehrs. Zu Gen. 3, 10 f. vgl. Karl Budde a. a. O. Zum Weiteren Martin Rade, Die Stellung des Christentums zum Geschlechtsleben (1910), S. 5 f.

***) Gustav Hölzner, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion (1922), S. 150. 167. 182. 193. Von dem ganzen Erzählungskreise 1. Mos. 1—11 sagt er (S. 61): „Es ist anerkannt, daß es sich hier um verbreitete Mythen der vorasiatischen Kulturwelt handelt, die ihre nächsten Parallelen bei den Phönikiern haben.“

4. Was sagen wir nun positiv zu Sündenfall und Erbsünde? Was soll nun „gelten“?

Immanuel Kant hat uns den richtigen Weg gewiesen. Zwar seine „moralische“ Auslegung der Bibel wird dieser gewiß nicht gerecht. Aber wo eben das Moralische der Bibel in Betracht kommt, weshalb soll sie da nicht das Rechte treffen? Selbstverständlich ist in Gen. 3 zu allen Zeiten von der christlichen Theologie mehr hineingelesen worden, als für den Religionshistoriker, der den ursprünglichsten Sinn herausholen will, darinsteht. Aber die Anknüpfung dieser fortentwickelnden Gedanken ist eben auch nicht von ungefähr. Und wenn Luther die allegorische Schriftauslegung zu Gunsten der buchstäblichen aufgehoben hat, hindert ihn das nicht, das Alte Testament von hinten, vom Neuen her zu lesen, und so findet er gerade in seiner vielgeliebten Genesis das ganze Evangelium. Ähnlich findet Kant in der Geschichte vom Sündenfall sein Evangelium, seinen kategorischen Imperativ*).

Kant liest die Geschichte so. *De te fabula narratur* — sie handelt von dir! Von deinem täglichen Sündigen. Immer geht das so vor sich, als ob du, mit der natürlichen Anlage zum Guten (also mit Freiheit) begabt aus dem Stande der Unschuld zum Bösen überschrittest. Du sündigst, wie Adam und Eva in der Geschichte. Du hast ein göttliches Gebot (oder vielmehr Verbot) vor dir. Anstatt diesem moralischen Gesetz als hinreichender Triebfeder zu folgen, siehst du dich nach andern Triebfedern um (die nur bedingter Weise gut sein können, hypothetischen Imperativen) und befolgst das Gesetz nicht rein aus Pflicht, sondern allenfalls aus Rücksicht auf andre Absichten (1. Mos. 3, 6). Du bezweifelst die Strenge des Gesetzes, die doch jede andre Triebfeder ausschließt, und schon ist das unbedingte Gebot zu einem bedingten, zum Mittel der Selbstsucht „abvernünftelt“. Die sinnlichen Triebe sind in die Maxime des Handelns aufgenommen, und die Sünde ist da.

Sofern nun Kant in dem Menschen, wie er ist, doch einen natürlichen Hang zum Bösen anerkennt (Vd. 1, S. 64), kann er freilich nicht ihm bei seinen sündigen Handlungen und Regungen zuschreiben, daß er jedesmal so aus seiner Freiheit heraus handle; aber er läßt diesen sündigen Hang im Herzen eines Jeden dennoch als Ganzes aus Freiheit (Unschuld) hervorgehen. Nicht von einem Zeitursprung

* Vorsichtig erklärt er dazu, daß er keine (wissenschaftliche) Schriftauslegung geben wolle; er möchte sich nur die Stelle „moralisch zu nutze machen“, indem er ihr den einzigen Sinn entnimmt, nach dem wir aus ihr Etwas „zu unsrer Besserung ziehen“ können. Und das ist ihm doch die Hauptsache, denn sonst würde sie „nur eine unfruchtbare Vermehrung unsrer historischen Erkenntnis sein“. — Das Ganze „Religion innerhalb . . .“ (1793), 1, 4.

der Sünde — irgendwann und wo — für das ganze Menschengeschlecht, sondern von einem Vernunftursprung der Sünde im Einzelnen zeugt Gen. 3: der Mensch hat einen Fall getan — wir wissen nicht, wann und wo. Der Hang ist da, sein Ursprung unerforschlich. Führt man ihn auf die Verführung durch einen ursprünglich erhabenen Geist zurück, so wird das Rätsel auch nicht gelöst. Denn woher bei jenem Geiste das Böse? „Für uns ist kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne.“ Wohl aber ist in uns bei einem verderbten Herzen noch immer ein guter Wille da, welcher Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem wir abgewichen sind, in sich schließt. Und so gilt es tapfer kämpfen: den Kampf des guten Prinzips mit dem bösen.

Wer die Geschichte in Predigt und Unterricht unter dem Motto wertet: *De te fabula narratur*, wer von Gottes gutem, gnädigem Willen auch in der Aufrihtung seines moralischen Gesetzes und von der Torheit des Menschen ihm gegenüber, seiner eilen Verblendung, seiner Verführbarkeit, und von den Folgen der Übertretung zu reden weiß als von der Lebensgeschichte eines Jeden, der sie hört, der wird mehr Segen damit schaffen, als wenn er aus ihr die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Welt herauszuholen unternimmt. Diese Wißbegier kann da sein und Stilling begehren ohne jeden Einschlag ethischen oder religiösen Interesses. Und wenn 1. Mos. 3 uns nun wirklich durch die Schlange hindurch bis zum Teufel brächte, kehrt ja doch auf der andern Stufe, wie auch Kant vermerkt, dieselbe Frage wieder: Woher das Böse im Reiche der Dämonen? Lassen wir also dem ätiologischen (Ursache begehrenden) Mythos seinen alten menschlichen Reiz als eine vorübergehende interessante Zugabe, und halten wir uns als an die Hauptsache an das, was die schlichte Frömmigkeit immer und allzeit darin gefunden hat: Kunde vom menschlichen Herzen, wie es ist*).

*) Adolf Schlatter, „Das christliche Dogma“ (1911): „Über den Anfang der Sünde ist noch nichts gesagt worden, was sich mit dem mosaischen Bericht vergleichen ließe, wenn er auch deutlich ein poetisches und prophetisches Element in sich hat.“ Aber die Frage nach dem Ursprung des Bösen hat für Viele „eine Bedeutung, die ihr nicht gebührt“. Und wo man das christliche Dogma, die christliche Glaubenserkenntnis auf diese Heilsgeschichte nach orthodoxem Schema gründet, hat man kaum je eine lebensnotwendige Sache auf ein so brüchiges, ausweichendes Fundament gestellt. S. 277 ff. 633f.

Jeder Zeitungsläser liest immer wieder von den Funden der Anthropologen. Wie z. B. von den Höhlenmenschen im fränkischen Jura, die in der letzten Zwischenzeit gelebt haben: „wahrscheinlich vor 80000—100000 Jahren“. (Frankfurter Zeitung 1924, Nr. 30.) Wer kann das kontrollieren? Aber seien da noch so große

Welches wäre nun also die „Wahrheit“ des Mythos, welche die evangelische Glaubenslehre festhält?

1. Über Kant hinaus der religiöse Sündenbegriff. Sünde ist Abfall von Gott. Mißtrauen gegen ihn (1. Mos. 3, 1. 5. Sollte Gott gesagt haben? *Eritis sicut Deus*).

2. Einsicht in die Allgemeinheit der Sünde, der Schwäche und Versuchlichkeit, des gefährdeten Triebens, der Unfähigkeit zum Guten, der tödlichen Krankheit. Da ist Keiner ausgenommen. Ps. 14, 3. Röm. 3, 12.

3. Die Solidarität des Menschengeschlechts. Es ist ein Ganzes, auch wenn das Urelternpaar im Nebel des Sonnenaufgangs zerfließt. Und wenn wir von Erbsünde und Erbschuld nicht reden mögen, so sollen wir um so mehr von Gesamtsünde reden*).

Der Gedanke einer Vererbung mag von andern Gebieten her sich noch so leicht auf unser religiös-ethisches übertragen lassen, er wird mehr als ersetzt durch den Gedanken der Solidarität, der gegenseitigen Verhaftung. Erbe sein bedeutet noch keinen innern persönlichen Zusammenhang; wir kennen ja unsre Vorfahren gar nicht, und sollen wir unsre guten Eltern denn gerade unter dem Gesichtspunkte betrachten, daß wir ihnen unsre Sünde verdanken? Solidarisch sein bedeutet, daß wir uns um unsern Nächsten kümmern und den wechselseitigen Einflüssen nachdenken, wie sie herüber- und hinüberlaufen. „Einer für Alle, Alle für Einen.“ Wir gehören auf Gedeih und Verderb zusammen. Gal. 6, 2.

Der Gedanke, daß wir Erben sind, mag in zweiter Linie seinen erbaulichen Wert haben**). Aber dann darf in der Christenheit nicht nur von Erbsünde, Erbschuld und Erbnot gesagt werden, sondern viel lauter muß von der Erbgnade gepredigt werden. So gewiß Gott zwar Väter sünden straft bis ins dritte und vierte Glied, aber wohl tut bis ins tausendste Glied. Unsre ganze Sünde besteht ja darin, daß wir die Gnade nicht begreifen.

Beobachtungs- und Rechenfehler: der Adam, der nach jüdischer Zeitrechnung anno 5648 v. Chr. das Licht der Welt erblickt hat, ist nicht mehr zu halten.

Geradezu „gefährlich“, sagt Stephan in seiner Glaubenslehre (1921), ist „die ganze Verbindung der Sündenlehre mit dem Sündenfall“. S. 124.

*) Schleiermacher, *Der evangelische Glaube*, 1 § 92, 2 § 71.

**) So, wie ihn wundervoll Arthur Bonus illustriert hat: „Deutscher Glaube“ (1901), S. 155—166: „Lastträger“, „Wolfdietrich“, „Freiherr und König“. — Sonst gilt: Erbe ist Schicksal, Solidarität Ethos.

§ 78. Gericht und Entscheidung

Eine der zartesten und wichtigsten Abweichungen Luthers vom mittelalterlichen Dogma ist seine Lehre von der Permanenz der Erbsünde.

Nach katholischer Lehre wird die Erbsünde durch den Empfang des Tauffakraments völlig getilgt und ausgerottet (*totum aboletur*). Der getaufte Mensch ist dann frei zu guten Werken, zu einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel. Er ist wieder in die Möglichkeit versetzt, wie im Paradiese, durch Erfüllung des göttlichen Gesetzes selig zu werden. Freilich bleibt ein *fomes peccati*, ein Zunder der Sünde zurück, und die Erfahrung lehrt, daß sich der Getaufte jene Gunst durch läßliche und Todsünden immer wieder verscherzt. — Ein unermesslicher moralischer Antrieb ist aber durch diese Lehre gegeben. Der getaufte Mensch kann, wenn er will.

Luther stand anfangs ebenso *). Aber in derselben Zeit, wo ihm die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben allein aufging, fand er den Mut, dem Tatbestand ins Auge zu schauen, daß die Seelenkräfte auch des Getauften schwach bleiben und des Arztes bedürftig **). Nicht an irgendwelche (geschlechtliche) „Begierlichkeit“ denkt er dabei ***); es ist der gesamte innere Zustand, der bis zum Tode seinen fatalen Charakter behält, mag auch die Gnade in der Taufe den Kampf mit ihm aufgenommen haben. Es ist der Zustand — wie ihn die Augsburgerische Konfession beschreibt —: Art. 2

daß sie alle vom Mutterleibe an voller böser Lust und Neigung sind und keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können . . .

oder wie viel besser ebendort im lateinischen Text steht „geboren werden mit Sünde“, das heißt:

sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia (ohne Furcht Gottes, ohne Zuversicht zu Gott und mit böser Lust).

Der Hang zum Bösen, der Kleinglaube und Unglaube gehört zum natürlichen Wesen des Menschen, wie man es zeitlebens nicht los wird, auch wenn mit Gottes Hilfe ein neuer Anfang gemacht ist und Kräfte des Widerstandes gegen dies natürliche Wesen in der Seele lebendig geworden sind. (Kampf des guten Prinzips gegen das böse — Bd. 1 § 15.)

Das scheint ja zunächst ein harter Rückzug gegenüber der so ganz völligen Gnadengabe im Katholizismus. Aber 1. entspricht diese Auffassung der nüchternen Wirklichkeit. Und 2. wahr ist der Reli-

*) WA 9, 75, 11 ff.

**) WA 4, 211, 10 ff.

***) Heinrich Denifle, Luther und Luthertum (1904) ¹1, 396 ff.

gion ihren heiligen Vorzug vor der Moral, erleuchtet mit hellem Strahl das ganze Verhältnis zwischen Gott und Mensch.

Wir wissen, Gottes Wohlthat fängt damit an, daß er der richtende ist (§ 24). Aber das soll kein äußeres Gericht von oben her sein. Die Transszendenz muß Immanenz werden. Der jenseitige Gott will im Menschen selber das Gericht vollziehn. Der Mensch soll sich selber richten. — Da haben wir recht eigentlich den heiligen Geist, wie er lebt und arbeitet!

„So wir uns selber richteten, so würden wir nicht gerichtet“ schreibt Paulus (1. Kor. 11, 31). Diese ganze Lehre Luthers von der bleibenden Sünde auch im Christenmenschen ist nichts Andres als das Selbstgericht, das wir in Gottes Namen an uns vollziehen und womit Gott jedes äußere Gericht an uns aufhebt.

Heute sind junge Theologen glücklich, wenn sie der Christengemeinde von den schrecklichen Händen Gottes predigen können, nach ihrem Lieblingspruch Hebr. 10, 31. Wer seinen Christengott kennt, nimmt aus dessen everlasting arms (Bd. 1, S. 114) die Gnadenwohlthat des Selbstgerichts. Er weiß: er ist Sünder und bleibt es; aber er weiß auch: indem er das erkennt und bekennt (Luthers Beichte: „Ich armer elender sündhafter Mensch“) ist er der begnadete, gerettete, gerechtfertigte und geheiligte Mensch. Niemand kann das begreifen — „ohne durch den heiligen Geist“.

Jede Bitte um Sündenvergebung, was ist sie denn anders als ein solches Selbstgericht? Sie ist mehr, aber zunächst doch dies, daß du deine Sünde Sünde, nein daß du deine Sünde Schuld nennst*). Daß du deinen ganzen Zustand als einen sündigen und schuldigen begreifst. „Vor Gott soll man sich aller Sünden schuldig geben, auch die wir nicht erkennen, wie wir im Vaterunser tun**.“ Da braucht man gar kein Kreaturgefühl (so berechtigt das ist), um Distanz zu gewinnen. Man kann Gott nicht mit der Bitte um Sündenvergebung anpöbeln, als wäre das weiter nichts. Es handelt sich um ein Wunder, daß ich sündhafter Mensch so mit meinem Gott reden, so ihn bitten darf „wie die lieben Kinder ihren lieben Vater“.

Dies Ungeheure den Menschen predigen ist heilsamer, als sie in Furcht und Schrecken jagen vor einem grausamen Unbekannten. Von jenem Christentum der Hölleangst sind die Christen von Rechts wegen durch den Rechtfertigungsglauben der Reformation erlöst. Aber nicht vom Gericht.

Nämlich nicht vom Gericht, das der Fromme in Kraft des heiligen Geistes durch sich selbst an sich selbst vollzieht.

*) Über „Sünde“ und „Schuld“ Bd. 1, S. 115f.

**) Luther, Kleiner Katechismus, Amt der Schlüssel (1530).

Und dieses hat seinen Ausdruck darin, daß wir bekennen, die Sündhaftigkeit bleibe in uns, solange wir leben. Wir sind mit der ganzen Menschheit verhaftet an diesen Zustand. Und empfinden ein solches Schicksal — als Schuld.

2. Den Akt, in dem wir immer aufs neue beides vollziehen: das Gericht über unsern Sündenzustand und die Hinwendung zur göttlichen Gnade, mögen wir wohl mit einem neuerdings oft gebrauchten Worte nennen: die Entscheidung*).

Der Gedanke einer Entscheidung ist selbstverständlich uralte und ihre Zumutung in gewissem Sinne Gemeingut der Kirche. Einer solchen bedarf der Mensch, der überhaupt noch nicht zum Heil und zum Heiland hingefunden hat; einer solchen bedarf der Christ immer wieder, wenn er aufsteht vom Fall — und wann und wo wäre er denn ein Anderer als ein täglich, stündlich neu wiederaufstehender Mensch, mit all der Scham und Seligkeit eines solchen Aufstehens?

Wenn wir denn in unserm Kapitel dem heiligen Geist gelauscht haben als Offenbarer und Richter der Sünde, wüßten wir nicht besser zu sagen, was er damit will als — daß er uns damit zur Entscheidung bringen will. Immer aufs neue, in allen wachen Momenten, wo wir überhaupt unsres innern Wesens Herr und für unsre ewige Bestimmung offen sind.

Als ein Siltiges in der Gemeinde, für Predigt und Unterricht und Seelsorge und Innenleben, darf man das wohl behaupten, auch wenn der Ausdruck durch die Tradition nicht sanktioniert ist.

Nur tun wir es mit dem Vorbehalt: 1. daß man diese Entscheidung nicht festlegen darf auf einen einzigen Moment im Leben. Wie Methodisten und Pietisten reden von ihrer Bekehrung und wissen dafür Zeit und Stunde anzugeben. (John Wesley z. B. 24. Mai 1738, abends $\frac{1}{4}$ 9.) Gegen solche biographische Tatsachen ist zwar nichts einzuwenden. Aber man soll kein Dogma und keine Methode daraus machen. Keine Entscheidung vermag und braucht die letzte zu sein, bis Gott der Herr unsrer Erdenzeit ein Ende mache.

Und wir tun es mit dem Vorbehalt 2., daß das Furcht- und Angstmotiv dabei jeder Ausschlag gebenden Bedeutung entkleidet werde. Wir haben das ja immer wieder betont, aber das kann auch nicht oft genug gesagt werden. Es ist da, aber es gilt nicht. Es ist in der katholischen Frömmigkeit legitim, bei uns illegitim. Luther redet als gläubiger Christ von dem „lieben jüngsten Tag“.

*) Es stammt wohl von Sören Kierkegaard, tritt mit entscheidender Bedeutung auf bei Friedrich Gogarten (Die religiöse Entscheidung, 1921) und bei Rudolf Bultmann (Jesus, 1926, S. 50. 79. 81. 83). Aber auch Karl Barth und Genossen stellen uns immer wieder vor das große „Entweder-Oder“.

Was die Poeten an Kontrasten verbrauchen, ist ihre Sache. Und Vorstellungen von den letzten Dingen werden auch wir gelten lassen (§ 89 ff.). Wo alles Kreatur- und Distanzgefühl Gott gegenüber fehlen sollte, wäre das unnatürlich, und ist es je nachdem Sünde. Aber es gibt kein Angstmotiv, in dem nicht der Egoismus regierte. Wenn es noch so biblisch oder mystisch aufgemacht ist, es führt zur „Galgenreue“. Qualifiziert sich also auch als Sünde, und muß wiederum durch Vergebung aufgehoben werden. Wozu dann dieser Um- und Irrweg? Man hat vor ihm zu warnen und einen andern Weg zu zeigen, der zum Ziele führt. Es gibt Dinge, die darum noch lange nicht gelten, weil sie sind.

Mit dem Vorbehalt endlich 3., daß man uns nicht hineinstelle zwischen leere Kategorien, wie „Zeit“ und „Ewigkeit“, die nur ausgefüllt für den Christen etwas bedeuten. Die ganze Eschatologie lehnen wir damit als Entscheidungsmotiv ab. Wenn sie und wo sie als Motiv gilt, tut sie das per nefas. Daß die Gemeinde des Neuen Testaments unter der Erwartung des nahen Endes, der nahen Katastrophe gestanden hat, wissen wir wohl. Aber was man heute Eschatologie nennt (außer in gewissen Sekten), was unsre Theologen als eschatologische Stimmung schätzen, ist etwas ganz Andres. Gewisse Erfahrungen und Strömungen der Gegenwart mögen ja dem entgegenkommen. Aber die Entscheidung, die uns evangelischen Christen zwischen Gott und Welt täglich zugemutet ist, findet auf ganz andrer Basis statt. Da ist auch — der Nächste dazwischen.

Es wird Gelegenheit genug sein, diese unsre Meinung noch vor Mißverständnis zu schützen. Hier mag das Gesagte genügen, um uns davor zu bewahren, daß wir dem heiligen Geist als Offenbarer und Richter der Sünde mit falschem Handlangerdienst zu Hilfe kommen.

Siebentes Kapitel

Der heilige Geist als Schaffer der Gerechtigkeit

§ 79. Der ordo salutis

Ein entsetzliches Kapitel. Wenn wir nämlich unsrer gewohnten Methode folgend für das Werk des heiligen Geistes die Lehre unsrer orthodoxen Väter zu Grunde legen und vor unsern Lesern ausbreiten wollen. Wir würden unser Buch damit einfach ruinieren. Deshalb werden wir es bleiben lassen.

Es handelt sich also für die Väter um den ordo salutis, die Heilsordnung. Ob sie diesen Titel brauchen oder nicht, an diesem Orte beschreiben sie recht eigentlich, was der heilige Geist tut. Gern überschreiben sie den ganzen Abschnitt: *De gratia spiritus sancti applicatrice*; das bedeutet etwa: „Von der sich an den Menschen herannachenden Gnade des heiligen Geistes.“ Man ist also jetzt ganz unten auf der Erde beim Menschen; doch der Segen kommt von oben.

Der Abschnitt nimmt bei Schmid mehr als den siebenten, bei Luthardt mehr als den zehnten Teil der ganzen Dogmatik ein. Die Reihenfolge ist hier und dort sehr verschieden. Ein Unterschied zwischen den früheren und späteren Vätern wird von Schmid konstatiert und die Heilsordnung der späteren durch die früheren korrigiert. Nach dem klassischen Zeugen Hollaz († 1713), dem spätesten also, lautet die Reihe wie folgt:

Actus gratiae applicatricis, gemäß der Ordnung, in der sie zusammenhängen und sich folgen, sind: Berufung — Erleuchtung — Bekehrung — Wiedergeburt — Rechtfertigung — mystische Vereinigung mit dem dreieinigen Gott — Erneuerung — Bewahrung im Glauben und in der Heiligung — Verklärung*).

So zählen fast alle späteren Dogmatiker. Und man fand für dieses Schema einen Anhalt in der Bibel:

Diese Ordnung und wie mit Ketten zusammengeschlossene Folge der Leistungen der an den Menschen herankommenden Gnade

*) Schmid § 43. Das Folgende, auch von Hollaz, ebenda. Vgl. Otto Ritschl 4, 225 ff.

lernen wir aus Apostelgesch. 26, 17, wo Jesus dem Paulus zuruft: „Zu den Heiden sende ich dich“ sieh da, die Gnade der vocatio! „aufzutun ihre Augen“ sieh da, die illuminatio! „daß sie sich bekehren von der Finsternis zum Licht“ sieh da, der actus conversionis (der Bekehrung)! „und von der Gewalt des Satans zu Gott“ sieh da, die regeneratio (die Wiedergeburt) selber, durch welche wir Kinder Gottes werden! „zu empfangen Vergebung der Sünde“ sieh da, die iustificatio! „und das Erbe unter denen, die geheiligt sind durch den Glauben an mich“ sieh da, die unio mit Christus durch den Glauben, die Heiligung, die Bewahrung der Heiligkeit und die Verklärung!

Damals standen schon die Füße derer, die solche festverkettete Ordnung zerbrachen, vor der Thür: die Pietisten. Aber auch sie (und die Methodististen) haben sich viel um die Methoden bemüht, die der heilige Geist in der Praxis verfolgt.

Die Anfänge einer solchen festen Folge von Handlungen des Geistes fand man in der Erklärung des dritten Artikels durch Luther in seinem Kleinen Katechismus. Dieser Artikel trägt die Überschrift: „Von der Heiligung.“ Und nachdem mit dem sogenannten Apostolikum der Glaube an Geist, Kirche, Vergebung, Auferstehung und ewiges Leben bekannt ist, heißt es in der Erklärung, erst negativ, dann positiv:

Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ meinen Herren glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten,

gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammlet, erleuchtet, heiligt und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben.

In welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergibt und am jüngsten Tag mich und alle Toten auferwecken wird und mir samt allen Gläubigen in Christo ein ewiges Leben geben wird

Das ist gewißlich wahr.

Solches schreibt Luther aus seiner Fülle hin, und es ist alles wahr und gut, und diese Erklärung bedarf gar keiner weiteren Erklärung, sondern nur daß wir sie zu Herzen nehmen. Und heut verweilt der Religionsunterricht wohl kaum noch bei diesen Worten, und sie sind dem gegenwärtigen Geschlecht fremd geworden. Das ist kein Verlust, wenn wir daran gedenken, wie wir zu unsrer Zeit in der Volksschule noch ohne Sinn und Verstand mit diesem ordo salutis sind geplagt worden, so daß uns aus einer Heilsordnung eine Unheilsordnung wurde. An diesem Kapitel von der Heilsordnung kann man den Unsegen einer Mechanisierung und Schematisierung in Glaubenssachen als an einem klassischen Exempel aufs beste studieren.

Und wie ist es zu solchem Unfug gekommen? Gehorsam gegen

den Bibelbuchstaben ist doch der Ausgang gewesen. Denn da fand man nun eben diese Ausdrücke „berufen“, „erleuchten“ usw., und die mußten in all ihrer Synonymität differenziert und in ihrer Nuanziertheit rubriziert werden (man kann hier schon nur in Fremdwörtern reden) — und wenn sie nun in glatter Reihe vor und hinter einander standen, siehe so war alles sehr gut*).

Dem gegenüber ziehen wir uns entschlossen auf die Kirche des Enthusiasmus zurück und schreiben über das ganze Kapitel mit Joh. 3, 8:

Das Pneuma wehet, wo es will, und du hörst sein Sausen wohl, aber du weißt nicht, woher es kommt und wohin es geht.

Damit soll nicht geaugnet werden, daß in jenen abwägenden und definierenden Untersuchungen unsrer Väter auch viel Ernst und Erfahrung mit unterläuft. Der Spezialist wird sich dem Studium ihrer Logik, Psychologie und Praxis nicht ohne Interesse und Gewinn hingeben. Aber irgend Etwas, das gilt, können wir in dieser Ordnungstafel nicht finden. So mag auch der junge Theologe, der Glaubenslehre studiert, Zeit und Schweiß lieber auf andre Dinge wenden.

Nur zwei Begriffe, die herrschend sind in dieser Gedankenwelt, und die uns schon in Buch 1 und 2 gebührend beschäftigt haben, bedürfen hier noch ein abschließendes Wort: „Rechtfertigung“ und „Heiligung“.

§ 80. Die iustificatio

1. Wir schreiben über dieses Stück das lateinische Wort *iustificatio* und nicht das deutsche „Rechtfertigung“, 1. weil jenes „Feder“, dieses nicht Feder versteht, 2. weil es in sich das Wort *facere* enthält — „tun“, „machen“, den Ausdruck also davon, daß etwas geschieht, etwas wird. Das führt schon eine Stufe weiter als der Ausdruck, der das Rückgrat des Wortes „Rechtfertigung“ bildet, wiewohl der auch ganz sinnig und wertvoll ist: „fertig“. „Fertig“ hängt zusammen mit „fahren“, bedeutet: „zur Fahrt bereit“. So ist der „Rechtfertigte“ der zur Fahrt recht Bereite. Es ist eigentlich wundervoll, wenn man sich die Rechtfertigung an diesem Bilde anschaulich macht. Und „rechtfertigen“ wäre dann also von Gottes Seite her das zur Fahrt, zur Lebensfahrt Bereitmachen des sündigen Menschen, daß er wirklich zum Ziele kommt. Aber dieser sprachliche Grund war auch damals, als die Reforma-

*) Wenn in der Bibel die Wörter „Entscheidung“ oder „Ergebnis“ stünden, dürften sie als Glieder 10 und 11 irgendwo in der Kette des *ordo* nicht fehlen.

toren die Losung der Rechtfertigung auf ihre Fahne schrieben, nicht mehr in ihrem Bewußtsein. Sie hatten daran einfach die Übersetzung des lateinischen Wortes *iustificatio*, und dieses war ihnen geläufig aus der herkömmlichen Theologie und Jurisprudenz. Es bedeutet aber nichts Andres als „Gerechtmachung“. Und um etwas Andres darf es sich unter keinen Umständen handeln. Nur, daß es vielleicht verschiedene Wege gibt, auf denen man gerecht gemacht werden kann.

Zwei so verschiedene Wege zum Ziel sind nun in der Tat der katholische und der protestantische.

Wer nur irgend mit dem Lebensgange Luthers vertraut ist, weiß, daß an diesem Punkte seine innere Entfremdung von der mittelalterlichen Kirche eingesezt hat, acht Jahre früher als es zum äußeren Bruch mit ihr kam, wenn wir diesen von der Verbrennung der kirchlichen Rechtsbücher und der Bannbulle an datieren.

Man weiß dann auch, daß der Kirchenchrist des Mittelalters keine andere Frage auf dem Herzen und Gewissen hatte als die: Wie werde ich ein *iustus*?! d. i. wie werde ich ein Mensch, der vor Gott rechtchaffen dasteht, so daß er mich einläßt in sein seliges Himmelreich? Und daß Luther dagegen in seiner Seele von einer andern Frage getrieben und gequält war: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? Auf jene Frage antwortete die mittelalterliche Justifikationslehre, die nachher durch das Konzil von Trient (sess. 6) im Gegensatz zur Reformation mehr oder minder bestätigt wurde. Auf diese Frage antwortete die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Auf das Wörtchen „allein“ kommt es dabei an. Zwar steht es gar nicht in der klassischen Grundstelle Röm. 3, 28. Aber Luther hat das sprachliche Recht solchen Einschubs in die Verdeutschung des griechischen Urtexts in seinem „Sendbrief vom Dolmetschen“ vollkommen einleuchtend verteidigt*). Und in diesem Wörtchen „allein“ pulsiert nun in der Tat der Herzschlag einer neuen Frömmigkeit, einer neuen Art Christentum: „allein durch den Glauben“, „allein aus Gnaden“, „allein das Wort“.

Allein Gott in der Höh sei Ehr
und Dank für seine Gnade**).

Diese Antwort, die der heilige Geist unsfern Vätern gab, entschied an sich noch nicht über den Vorzug jener beiden Gewissens-

*) 1530. WA 30 II, 636 f. EA 65, 109 f. „Das ist aber die Art unsrer deutschen Sprache: wenn sie eine Rede begibt von zweien Dingen, der man eines bekennet und das andre verneinet, so brauchet man des Worts *solum*, *allein* neben dem Wort, nicht oder, *kein*.“ Auch BrA 7, 32.

***) Nikolaus Decius († 1541).

fragen. Denn die Antwort: „Allein durch den Glauben“ konnte ebenso auf die Frage: „Wie werde ich ein iustus?“ antworten wie auf die Frage: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ und sie schließt keineswegs die Möglichkeit aus, daß die beiden Fragen in Eine zusammenfallen — eben unter der Wirkung der einen und selben Antwort. Aber davon später. Hier fällt zunächst rein tatsächlich und geschichtlich ins Gewicht, daß die Antwort der mittelalterlichen Kirche auf die von ihr selber bevorzugte und gehegte Frage ihrer Christenleute nicht die war: „Allein durch den Glauben“, sondern: „Durch Glauben und Werke“, und daß dabei sowohl Glaube wie Werke etwas Andres bedeutete als in der reformatorischen Frömmigkeit.

„Glaube“ nämlich (sofern dort überhaupt von Glauben die Rede war) bedeutete in diesem Zusammenhang das Vertrauen auf die Sakramentsmagie der Kirche. Wohl konnte und wollte die Kirche dem Frommen, der sich ihr anvertraute, dazu helfen, daß er ein iustus wurde, ein vor Gott gerecht dastehender Mensch, wenn nämlich der Fromme sich gehorsam ihr und damit dem heiligen Geiste und seinen Gnadengaben hingab, die durch die Kirche ihm ohne Unterlaß zuströmten. In der Taufe zuerst, welche die Erbsünde von ihm nahm, in der Buße sodann, die so oft er es brauchte, die Taufgnade ihm erneute; dazu noch in Firmung, Messe und letzter Ölung; bei Eilichen auch noch in Ehesegnung oder Priesterweihe. Diese sieben Sakramente waren die wundervollen Kanäle der göttlichen Gnade, die wie eine heilige Arznei darin je nach Bedarf dem sündensiechen Menschenkinde zuströmte. *Infusio gratiae* — „Eingießung der Gnade“ — ein realer, magischer Prozeß — so seit Augustin in der mittelalterlichen Kirche beschrieben, geglaubt und gepflegt.

Und das ist nun das Eine, was Luther und die gesamte Reformation an der mittelalterlichen Antwort auf die Sündenfrage „Wie werde ich ein iustus?“ verwarf: diese *iustificatio*, diese Gerechtmachung durch den Sakramentszauber. Hier war der Anstoß, daß die Gottesgnade allzu unpersönlich, dinglich über den Frommen herkam, der Heilsprozeß zu medizinisch-mechanisch sich abspielte. Das konnte den tiefer Empfindenden, ernster Suchenden, persönlich Ergriffenen nicht beruhigen und befriedigen. Wie denn solches typisch an Luthers inneren Räten zu schauen ist.

Der andre Mangel der mittelalterlichen Gerechtmachungslehre lag auf der entgegengesetzten Seite. War der erste Mangel, daß der Christ dabei zu passiv blieb, den Priester, die Kirche für sich handeln lassen mußte mit dem Effekt, daß es auf ihn selber gar nicht so sehr ankam (außer auf seinen Gehorsam), so war der zweite

Mangel, daß wiederum Alles auf ihn ankam, das Gelingen des Prozesses ganz ihm und seinem Verhalten zugeschoben wurde. Wie oft ist damals das Wort zitiert worden (auch von Luther): *Faciendi, quod in se est, Deus infallibiliter dat gratiam* „Dem, der tut, was er kann, schenkt Gott unfehlbar die Gnade“ *). Gerade der scheue, strenge, gewissenhafte Christ wurde dadurch in die schwersten Gemütsängste hineingetrieben. Hatte er nun das Seine getan? Hatte er sich genügend auf die Gnade präpariert? Die Gnade war *cooperans*, sie war auf ein Zusammenwirken mit ihm aus, folglich mußte er das Seine beitragen. So schon vor dem Gnadenempfang. Vollends nachher. Jetzt konnte der von den Sakramenten getragene Kirchenchrist alles tun, was Gott forderte, er konnte sogar mehr tun und sich *merita* „Verdienste“ erwerben, die ihm Gott anrechnete. Das war ohne Zweifel der Triumph einer *iustificatio*, die aus dem *iniustus* einen *iustus*, aus dem Sünder und Gottlosen einen Rechtschaffenen machte, wenn sie ihn so weit brachte, daß er nun in der Lage war Gutes zu tun über das hinaus, was Gott von Jedermann forderte. Ein ungeheurer Eifer mußte sich dieser Möglichkeit gegenüber des aufrichtig Frommen bemächtigen, und eine tiefe Niedergeschlagenheit, wenn er die Erfahrung machte, daß er das übermenschliche Ziel nicht erreichte. Was er konnte, mußte er das nicht auch?

Die Schilderung dieser mittelalterlichen Gedanken- und Gemütswelt müssen wir den Dogmengeschichten überlassen. Genug, daß die zweite Antwort auf die Frage des ernstesten Christen von damals: *Wie werde ich ein iustus?* die war: *Strenge dich an! Mach dich zu einem Gefäß der Gnade! Werde ihr Mitarbeiter! Tu „gute Werke“! Leiste im Bunde mit ihr das Verdienstliche, Ungewöhnliche, Unmögliche! Sei heilig!* — Es wurde ihm also die Hälfte der Verantwortung doch wieder zugeschoben; die Antwort war nur die Wiedergabe der Zumutung, aus deren Druck sich ja eben der Fragende, Suchende durch seine Angst- und Gewissensfrage herausretten wollte!

Mit diesem Mechanismus der Sakramentsgnaden und dem Moralismus der *praeparationes* und *merita* (der Selbstzubereitungen

*) *Dictata super Psalterium* (1513—16) *WA* 4, 262. Wenn Denifle ¹1, 556 beanstandet, daß das infallibiler nominalistische Zutat sei, nicht thomistisch, so interessiert das hier gar nicht, denn jene nominalistische Theologie lernte man eben damals auf den Universitäten, und so hat Luther sie auch gelernt. Vgl. zur Sache Otto Mitschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus* ²1 (1912), S. 58 ff. — Wem fällt nicht bei jenem nominalistischen Spruch das Wort aus dem Faust ein:

Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.

zum Gnadenempfang und der verdienstlichen Leistungen) macht die evangelische Religion Luthers und der übrigen Reformatoren ein radikales, das ist bis auf die Wurzel gehendes Ende. „Evangelisch“ hießen bis dahin die „Ratschläge“, die den eifrigen und gewissenhaften Christen den Weg zur Afsche und ins Kloster wiesen. Evangelisch hieß jetzt wieder die frohe Botschaft von Gott, unserm himmlischen Vater, und seiner Selbstoffenbarung durch das Kind in Bethlehem.

2. Wir haben gesagt, daß die Frage: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? und die andre: Wie werde ich ein vor Gott gerechter Mensch? letztlich wohl auf dasselbe hinauskommen könnten. Aber es ist doch ein großer Unterschied, ob man so oder so fragt. Weil Luther nach Gott fragte und nicht nach seiner Gerechtigkeit, erbarmte sich Gott seiner und antwortete ihm. Gott ließ ihn spüren, daß er, Gott, eine Person sei, die nicht gleichgiltig über seine, des Menschen, Person hinwegschauet, sondern die ihn liebe, obwohl er ein Sünder sei. Ein ganz persönliches Wollen und Wohlwollen Gottes zum Menschen wurde ihm Gottes Gnade. Über diesem persönlichen Verhältnis, das sich da aufthat, sank ihm der Zauber der Sacramente ins Nichts, und über der ungeheuren Tatsache der göttlichen Heilsinitiative zerbrach die Einbildung, daß da der Mensch auch noch etwas dazutun könne. Es blieb dem Menschen, der offene Augen dafür bekam, gar nichts Andres übrig als zu „glauben“, das ist zu vertrauen, daß Gott wahrhaftig und gerecht sei in dem, wie er sich durch Christus und seine heiligen Verheißungen uns gibt (*verax et iustus*):

das alles aus lauter väterlicher göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohne all mein Verdienst und Würdigkeit.

Zwar konnte man diesem Gott nicht ins Angesicht schauen, ohne daß man sich seiner Sünde schämte und sich als Sünder seines Bornes wert fühlte — aber dieses Selbstgericht gehörte schon hinein in den Glauben, der gerecht macht. Als Sünder sind wir gerufen, aller Gerechtigkeit bar (*Mark. 2, 17*), damit eine andre Gerechtigkeit in uns triumphiere*). Das ist auch *iustificatio*, aber näher zusehn rein nichts Andres als — Vergebung der Sünden. Gerechtmachung ja, aber Gerechtmachung durch Gerechtersprechung. Der Wunder größtes: Mich Schuldigen spricht der ewige Richter los und ledig von aller Schuld. *Non imputatio*

*) *Christus non venit iustos vocare, sed peccatores, i. e. ut iustitia nostra agnoscat nihil esse nisi peccatum et pannus menstruatae* (*Jes. 64, 6*), *ac sic potius iustitia Christi regnet in nobis. WA 4, 363, 8 ff. Dict. super Psalt. 1513/16.*

nannten das die Reformatoren, nach dem lateinischen Ausdruck, der sich in Psalm 32, 2 findet:

Wohl dem Menschen, dem der Herr die Missetat nicht zurechnet — non imputat.

Aus Gerechtigkeit, aus Wahrhaftigkeit tut Gott so am Sünder, weil er seine Verheißungen hält, und weil er seinem Wesen nach die Barmherzigkeit selbst ist.

Begreift, erfährt, erlebt man das, so ist man „wie neugeboren“. Nein, man ist neugeboren. Man ist auferstanden zu einem neuen Leben. Man ist durch Gott und die Berührung mit ihm, durch die von ihm erfahrene Losprechung heilig. „Unglaube“ war ja die eigentliche Sünde, die Wurzel aller Sünde, nun glaubt man, und ist so Gott recht, iustus! Da mag noch viel bleibende Schwachheit am äußeren Menschen sein, der innerste Kern ist ein anderer geworden*), die Gesinnung, der Wille, die Person ist Gott wohlgefällig und geht in den Gehorsam ein, tut selbstverständlich aus reiner Lust an Gott „gute Werke“ und erbarmt sich des Nächsten, gleichwie Gott ihrer sich erbarmt.

Es ist da kein schnelles, leichtes Sichhinüberschwingen in das neue Leben. Die Buße ist aus einem Sakrament zur unaufhörlichen Lebensaufgabe geworden (erste der 95 Thesen): „nimmer funden ist die beste Buß“**), — aber wenn wir trotzdem wieder von einem Fehl übereilt werden, keine Verzweiflung! Das wäre die größte Sünde, der schwerste Rückfall, da könnte ja auch Gott nicht mehr helfen, wenn wir uns nicht mehr von ihm helfen lassen. Darum, betrifftst du dich auf einer Sünde, pecca fortiter, verliere den Mut nicht, wirf dich aufs neue in Gottes väterliche Arme***).

Wir gedachten schon daran, daß diese Frohbotschaft von der „Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben“ uns verbürgt ist durch das Kind von Bethlehem. Zu Luthers Rechtfertigungslehre gehört als unentbehrlicher Bestandteil das Propter Christum „um Christi willen“. Wir könnten so nicht glauben, wie wir nun als evangelische Christen tun, wenn wir diesen Christus nicht hätten,

*) „Und ob ich schon aus Schwachheit fehle, herrscht doch in mir die Sünde nicht.“ Christian Fürchtegott Sclert († 1769): Wie groß ist des Allmächtigen Güte.

**) WA 2, 722. EA¹ 20, 191. ² 16, 47. BA 1, 183. — Optima poenitentia nova vita. WA 1, 321. EA v. a. 1, 334. Dort auch mitten im Latein auf deutsch: „Nimmer tun die höchste Buß.“ 1518/19.

***) Eine unermeßliche Literatur zeugt heute von Luthers Rechtfertigungsglauben. Ich verweise nur zur Erläuterung des hier von mir Vertretenen auf meine Schrift: Luthers Rechtfertigungsglaube, seine Bedeutung für die 95 Thesen und für uns, 1919. Zum Pecca fortiter: Ferdinand Rattenbusch, Festschrift für Haering „Studien zur systematischen Theologie“ (1918), S. 50 ff.

den Anfänger und Vollender unsers Glaubens. Was dieser Christus für uns bedeutet, das muß uns immer wieder der heilige Geist ins Herz geben :

Denn das ist nicht eine menschliche Kunst, zu glauben, daß solche Person von meinem Willen geboren, gekreuzigt, gestorben sei. . . . Wenn's dazu kommt, daß das Herz soll sprechen: „Ich glaube und traue an den Herrn Christum, geboren, gelitten, gestorben und auferstanden um meines Willen, ja um der ganzen Welt und aller Sünder willen“ — das ist eine Erkenntnis, die der heilige Geist auch allein muß geben *).

Wir kennen die Solidarität, die alle Menschen als Sünder zusammenfaßt zu einer Schuld- und Schicksalsgemeinschaft; nun erfahren wir, daß dieser Jesus Christus sich mit uns solidarisch erklärt, mit uns solidarisch ist. Damit ist Alles an uns geheiligt, ja die ganze Welt ist durch ihn heilig gemacht **).

Wer diesen Weg des Glaubens mit Luther geht, mag wohl mit ihm sagen:

Der Glaub ist ein solch Erkenntnis, daß einer meint, er sei nicht würdig, daß ihn die Erde trägt ***).

3. Was haben nun die Epigonen aus dieser Lutherschen iustificatio gemacht? (Unter Melanchthons Führung.)

Aus einer Botschaft voll Erfahrung, Blut und Leben ein Stück Dogma. Aus einem Schlüssel zum Verständnis des gesamten Christentums das Glied einer Kette von Begriffen, die sich mit der Praxis nur mühsam deckten.

Die lutherischen Väter sahen je länger je mehr in der Rechtfertigung eine Teilhandlung Gottes, einen bestimmten geschichtlichen Akt seiner Gottesgewalt, den sie als actus forensis oder iudicialis charakterisierten. Forensis von forum dem Gerichtsplatz, iudicialis von iudicium dem Gerichtsurteil so genannt. Zweifelhaft konnte dabei nur sein, wann Gott als höchster Richter diesen Spruch tat oder tut: ob er ihn damals getan hat, da Jesus Christus stellvertretend für die Sünder starb, ein für allemal über die Sünder insgesamt, oder ob er ihn immer wieder neu tut über jeden Sünder einzeln in dem Augenblick, wo dieser glaubt. Die Väter entschieden sich für das Letztere. Es fanden dann gleichsam zwei Handlungen Gottes auf einmal statt: daß er dem Sünder den Glauben schenkte und daß er ihn daraufhin gerecht sprach. Logischerweise ging doch die Gabe des Glaubens der Gabe der Freisprechung voraus †).

*) EA¹ 20, 141. ² 19, 16. Predigt von 1533.

**) Ebenda ¹ 20, 158. ² 19, 32.

***) WA 10 III, 180. Predigt von 1522.

†) Johann Wilhelm Baier (1726) hat in zwei langen Kapiteln vom „Glauben an Christus“ und von der „Wiedergeburt und Befehrung“ gehandelt,

Das Schlimme dabei war aber, daß diese Handlung nun ganz bloß in Gott hinein projiziert wurde. Es war dabei gar nichts, was im Menschen vorging; es veränderte sich dabei im Menschen gar nichts, nur sein status, seine äußere Lage wird dadurch verändert. Hollaz:

Die Rechtfertigung ist der Gerichtsakt, der Gnadenakt, durch den Gott, dank der genugtuenden Leistung Christi, versöhnt, den Sünder, der an Christus glaubt, von den vorliegenden Verbrechen freispricht und ihn für gerecht schätzt und erklärt. Diese Handlung, da sie sich außerhalb des Menschen in Gott vollzieht, kann den Menschen nicht inwendig verändern*).

Damit ist Luthers Konzeption völlig verlassen. Aus dem Widerspruch gegen das Verdienst der Werke zu Ehren der göttlichen Gnade als reiner Initiative ist ein formales Spiel mit Gottes heiligem gnädigem Verhalten geworden. Die Ethik, nein das Ethos ist völlig hinausgedrängt aus dem Zentralbegriff des reformatorischen Evangeliums. Daß man Gott nicht haben kann ohne den Nächsten, ist völlig vergessen. An dem Drama, das oben im Himmel extra hominem in Deo sich vollzieht, wird weiter konstruiert; was Gott uns nach unten und nach innen offenbart hat, tritt bei Seite.

Und dabei bleibt doch der Glaube umgekehrt causa der göttlichen Gnadenhandlung, wenn auch nur Mittelursache; aber sie greift doch hinauf in den Himmel, wo Gott für sich selber handelt. Und es ist die Gefahr, daß dieser Glaube wiederum zu einer Art Mitwirkung (cooperatio) und Verdienstlichkeit emporsichere, mag gleich versichert werden, daß er nur ein Geschenk Gottes sei — das haben

ehe er zur „Rechtfertigung“ kommt. Wiedergeburt (regeneratio) und Bekehrung (conversio) sind ihm dasselbe, nämlich „Schenkungen des Glaubens“ (fidei donatio praecise). So folgt nun auf die Bekehrung als nächstes Stück in der Arbeit des heiligen Geistes die iustificatio, jener actus quo Deus iudex hominem peccatorem adeoque reum culpae et poenae, sed in Christum credentem iustum pronuntiat. „Denn wenn der Glaube da ist und durch den Glauben, der in der Bekehrung entzündet wird, erfolgt sogleich die Rechtfertigung des Menschen, so, daß der Zeit nach die Alte zugleich sind, der Akt, durch den der Mensch den Glauben erhält, und der Akt, durch den er gerechtfertigt wird, obwohl jener seiner Natur nach (Sperungen von Baier!) der frühere ist, dieser der spätere.“ „Nam posita fide et per fidem, quae in conversione accenditur, statim iustificatur homo: ita ut tempore simul sint actus, quo homini confertur fides, et actus, quo homo iustificatur: licet ille natura prior sit, hic posterior“, S. 574. Wer spürt nicht das Nichtig-Verere, Scholastisch-Formalistische dieser mühsamen Erwägungen? Was ist nun früher? Der Glaube oder das Gottesurteil? Das Räsonnement wäre ganz unerträglich, wenn nicht Gott als Spender des Glaubens wie als Fällender des freisprechenden Urteils als einheitliches Subjekt der Handlungen festgehalten würde.

*) Hollaz bei Schmid § 42, 5. . . et iustum aestimat et declarat. Quae actio, cum sit extra hominem in Deo, non potest hominem intrinsece mutare.

die Katholiken an ihren Verdiensten im letzten religiösen Sinne auch nie geleugnet! —

Über die eigentliche Ursache des göttlichen Gnadenurteils (die *causa efficiens* und *meritoria* im Unterschied von der *causa instrumentalis*) war für unsre Väter kein Zweifel: Gottes Barmherzigkeit und das Verdienst Jesu Christi:

Es ist das Heil uns kommen her
von Gnad und lauter Güte.
Die Werke helfen nimmermehr,
sie mögen nicht behüten.
Der Glaub sieht Jesum Christum an,
der hat genug für uns getan,
er ist der Mittler worden*).

Der Grund, da ich mich gründe,
ist Christus und sein Blut;
das machet, daß ich finde
das ew'ge, wahre Gut.
An mir und meinem Leben
ist nichts auf dieser Erd:
was Christus mir gegeben,
das ist der Liebe wert**).

Man muß sich immer wieder vergegenwärtigen, was unsre Väter damals gesungen haben, damit man ihrer Dogmatik nicht allzu gram wird.

4. Während für die Väter das Dogma von der Rechtfertigung aus dem Glauben ein Dogma unter vielen ist, war es für Luther das Christenium selbst. *Articulus stantis et cadentis ecclesiae* hat man es mit Vorliebe getauft, den Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt. Schon recht, aber nur wenn man es in seiner ganzen Fülle nimmt***).

Dann aber ist die Rechtfertigung ein und dasselbe mit der Heiligung.

Wenn sie dies hören, drehen sich unsre Väter im Grabe um. Und auch heute noch läuft man Gefahr, deswegen gekreuzigt zu werden. Denn damit ist man doch wieder mitten im Katholizismus drin.

Indessen. Luther redet zum dritten Artikel von der Rechtfertigung überhaupt nicht. (Im Kleinen Katechismus kommt das Wort

*) Paul Speratus († 1551).

**) Paul Gerhardt († 1676): Ist Gott für mich, so trete.

***) Friedrich Loofs, *Der articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Theol. Studb. u. Kr. 1917. Derselbe, *Die Rechtfertigung nach den Lutherschen Gedanken in den Bekenntnisschriften des Konkordienbuchs*. Ebenda 1922. Karl Höll, Luther, ¹1922, ²1923.

„rechtfertigen“ nur an zwei Stellen vor, in untergeordneter Bedeutung.) Dagegen schreibt er über den dritten Artikel: „Von der Heiligung“ und rühmt dem heiligen Geist in seiner Erklärung nach, daß er uns „im rechten Glauben heiligt und erhält“. Er hat bei seiner Rechtfertigungslehre niemals vergessen, daß in der Bibel steht (1. Thess. 4, 3): „Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung“. Und er hat nicht erst, wie die lutherischen Epigonen und wie auch etliche evangelische Theologen von heute, mühsam den Anschluß vom Glauben an die Werke, von der Religion an die Ethik suchen müssen.

Geraten wir aber damit nicht doch tatsächlich wieder in gefährliche Nähe mit dem Katholizismus?

Nun, der Aberglaube an die Sakramentsmagie und an das Verdienst der Werke darf uns, soweit wir wirklich evangelisch sind, für überwunden gelten. Was in den Winkeln der Täler und der Herzen alles spielt und möglich ist, geht uns hier nichts an.

Wenn aber nun nach Luther das Luthertum Wandlungen durchgemacht hat, könnte nicht auch der neuere Katholizismus ein andrer geworden sein, als der mittelalterliche war? Und gerade in der Rechtfertigungslehre hat die oberste Autorität des nachmittelalterlichen Katholizismus, das Konzil von Trient, zwar den Gegensatz gegen die Reformatoren so stark als möglich herausgekehrt, aber doch keineswegs einfach das weiter vertreten, was an der mittelalterlichen Lehre und Praxis von Luther und Genossen als gottlos empfunden und verworfen war. Es sind doch immerhin ernste Sätze, über die sich reden läßt, wenn es in der berühmten sessio VI. (13. 1. 1547) beschlossen wurde — es ist erst von *dispositio* und *praeparatio ad ipsam iustitiam* die Rede, ganz ähnlich wie unsre Orthodoxen erst von der Wiedergeburt und Bekehrung handelten —:

Auf diese Bereitmachung folgt die *iustificatio* selbst, welche nicht allein Vergebung der Sünden ist, sondern auch Heiligung und Erneuerung des inwendigen Menschen durch freiwillige Aufnahme der Gnade und der Gaben, wodurch ein Mensch aus einem *iniustus* ein *iustus* wird und aus einem Widersacher ein Freund, so daß er Erbe des ewigen Lebens ist nach der Hoffnung.

Nun werden die Ursachen dieser Gerechtmachung aufgeführt, es sind ihrer fünf: die Ehre Gottes, die Barmherzigkeit Gottes, Christi Verdienst, die Taufe, und — —

Endlich die Eine gestaltgebende Ursache (*unica formalis causa*) ist: man erwartet nun eine menschliche Mitwirkung und Gegenleistung, wär's auch nur der Glaube; aber das Tridentinum fährt fort:

— — die Gerechtigkeit Gottes, nicht vermöge deren er gerecht ist, sondern durch die er uns gerecht macht, mit welcher nämlich von ihm beschenkt wir im Geist unsers Gemütes erneuert und nicht nur

neu eingeschätzt werden (non modo reputamur), sondern in Wahrheit Gerechte heißen und sind, Gerechtigkeit in uns aufnehmend, ein Jedes nach seinem Maß, die der heilige Geist den Einzelnen zuteilt, je nachdem er will, und gemäß — —

Schade, daß der Beschluß hier nicht abbricht. Er lautete bis dahin gut augustinish. Nun aber in den letzten sieben Wörtlein folgt noch ein Zugeständnis an die mittelalterlich kirchliche Vergangenheit:

... und gemäß der eigenen Bereitschaft und Mitwirkung eines Jeden — secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem*).

Nun ja, auch die tridentinische Justifikationslehre ist katholisch. Aber es bleibt merkwürdig genug, daß in diesem umstrittensten Punkte der Reformationszeit die Lehre der beiden Kirchen in ihrem idealen Kern so fern nicht auseinanderbrach, wie man das einst gefühlt hatte.

Und wenn da im Tridentinum von cooperatio, vom Zusammenwirken des Menschen mit dem heiligen Geist die Rede ist: können wir Evangelischen denn diese Vorstellung ganz entbehren? Gewiß, wenn wir religiös denken, dann gibt es nichts als Gott, seine Gnade, seine allmächtige Initiative. Aber wenn wir psychologisch denken, dann meldet die menschliche Psyche ihren Anspruch an, dann will sie auch etwas sein, wenn sie überhaupt ist. Und der Glaube — ein Geschenk des heiligen Geistes, darin sind die tiefsten Theologen beider Kirchen einig — ist dann nicht nur das organon leptikon, die nehmende empfangende Hand, rein passiv vorgestellt, sondern diese Hand greift zu, der Glaube hat ethische Dualität, er ist persönliche heilige Überzeugung, und wann ist der Mensch freier beteiligt als dabei?

Kurz, Rechtfertigung und Heiligung sind zwei verschiedene Dinge. Aber sie streben in Eins. Sie sind vor Gott Eins, und nur die Theologie trennt sie, muß sie trennen. Im Protestantismus hat die Rechtfertigung als Gerechtersprechung das erste, die Heiligung oder Gerechtmachung das letzte Wort. Aber im Grunde ist wie bei Luther in seinen schöpferischen Tagen iustificatio und sanctificatio dasselbe. Und der Christ ist Ein neuer Mensch, vom heiligen Geist zur realen Gerechtigkeit geschaffen aus Einem Guß.

§ 81. Das königliche Priestertum der Kinder Gottes

1. Man kann nicht einfach mit den orthodoxen Vätern gehen. Denn einmal, man hat seitdem so Manches erlebt und erkannt. Sodann, sie haben so Manches verschüttet, was unsre Großen vorher

*) Carl Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus (1911, 1922), Nr. 360.

besser hatten, und es gehört mit zu dem, was wir seitdem erlebt und erkannt haben, daß wir unser klassisches Evangelium heute tiefer verstehen als sie.

Darum sind für uns dogmatische Begriffe wieder aufgewacht, die für sie geschlummert haben. Man braucht nur daran zu rühren, so werden sie in unserm Geschlecht wieder lebendig. Dazu gehört die Botschaft von der „Freiheit eines Christenmenschen“ und vom „allgemeinen Priestertum“. Zwei Worte für ein und dieselbe Sache. Sie stehen nicht im Katechismus und sind kein Dogma, aber wo in der Kirche oder im Unterricht davon geredet wird, horchen die Leute auf, Alt und Jung. Und Niemand wagt zu bezweifeln, daß das rechtschaffne, heimische Ware ist*).

Halten wir uns an die Lehre vom „allgemeinen Priestertum“, wie man zu sagen pflegt, oder vom „allgemeinen Königtum und Priestertum“ der Gläubigen, wie man genauer sagen müßte; die libertas christiana fügt sich da von selber ein.

Ein praktischer Theologe unsrer Tage hat einmal gesagt, diese Lehre sei unpraktisch**). Es lasse sich keinerlei maßgebendes Programm für die Kirche daraus entnehmen. Dies Verdikt ist ganz unbegreiflich. Denn historisch genommen, hat die Lösung vom allgemeinen Priestertum auf evangelischem Boden die Hierarchie des katholischen Priesterstandes zerstört und aus dem Gemeindeprinzip heraus den protestantischen Pastorenstand erstehen lassen. Und für unser heutiges kirchliches Leben wären gar fruchtbare Momente und Motive aus ihr herauszuholen, wenn die Verantwortlichen den Mut und die Masse den Sinn dafür hätten. Man weiß nicht, was noch werden mag***).

Die Lehre hat biblischen Grund. Wie Luther sie aufnahm angesichts der Anschauung des katholischen Priestertums, so erwuchs die gleiche Anschauung für die ersten Christen aus dem Gegensatz zum jüdischen Priesterstande. Sie bedeutet zunächst einen Lobpreis, eine Würdigung dessen, was jedem schlichten Christen geschenkt ist im Unterschiede von dem Stande der Unterordnung und Abhängigkeit, in dem sich die Laien des Alten Bundes ihren Priestern gegenüber befanden. Es ist derselbe Triumph, der in dem gleichzeitigen Gedanken des allgemeinen Königtums liegt, nur daß im Königtum

*) Bei Schmid oder Luthardt nicht aufzufinden.

***) Martin Schian, Das allgemeine Priestertum und die kirchliche Praxis. Festschrift für Kaverau 1917. Dagegen mein Artikel in Baumgartens Monatschrift „Evangelische Freiheit“ Juni 1918: Das königliche Priestertum der Christen und die kirchliche Praxis.

****) Martin Rade, Das königliche Priestertum der Gläubigen und seine Forderung an die evangelische Kirche dieser Zeit. 1918.

mehr nur ein (viel sagendes) Bild gegeben ist, im Priestertum die reale Veränderung selbst.

Die wichtigsten Stellen des Neuen Testaments sind Offenb. 5, 10 und 1, 6. Dort wird dem Lamme gesungen:

Du hast uns unserm Gott zu Königen und Priestern gemacht, und wir werden Könige sein auf Erden.

Hier wird von demselben Jesus Christus, dem treuen Zeugen, dem Erstgeborenen von den Toten, dem Fürsten der Könige auf Erden bezeugt:

Er hat uns zu Königen und Priestern gemacht vor Gott und seinem Vater: demselben sei Ehre und Gewalt von Ewigkeit zu Ewigkeit!

Bekannter ist die Stelle 1. Petr. 2, 9. Denn es ist eine Perikope, daher wurde durch all die Jahrhunderte darüber gepredigt, und so konnte der Gedanke der Gemeinde nicht fremd werden:

Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, das Volk des Eigentums, daß ihr verkündigen sollt die Tugenden des, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht. . .

Diese ganze Erkenntnis ruht ja für die älteste Christenheit auf dem Alten Testament: 2. Mos. 19, 6. Jes. 61, 6*). Und so ist auch ihre Wahrheit in der katholischen Kirche niemals geleugnet worden: auch da kennt die Theologie ein allgemeines Priestertum. Aber wie dort im Christentum, so hier im Protestantismus brach die Lehre als Prinzip eines neuen Selbst- und Gemeindebewußtseins durch.

Am schönsten entwickelt wird die Lehre in Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520), 14.—16. Stück. Da wird erst Christi Königtum (reich nicht an irdischen Gütern, aber an geistlichen: Wahrheit, Weisheit, Friede, Freude, Seligkeit usw.) und Christi Priestertum (nicht in äußerlichen Gebärden und Kleidern bestehend) geschildert. Darnach das seiner nachgeborenen Brüder. Ihnen ist die gleiche allmächtige Herrschaft zugefallen — mitten in leiblicher Unterdrückung: Psalm 115, 2. „Über das sind wir Priester; das ist noch viel mehr denn König sein.“

Und am berühmtesten ist die Stelle in der Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ (vom selben Jahr), wo gleich im Anfang der Anspruch des kanonischen (päpstlichen) Rechts: „weltliche Obrigkeit sei nicht über die Geistlichkeit, solle sie auch nicht strafen“ als erste Mauer der feindlichen Stellung mit dem Geschütz jener Bibelworte (auch 1. Kor. 12, 12 ff.) niedergelegt wird:

Denn alle Christen sind wahrhaftig geistlichen Standes, und ist unter ihnen kein Unterschied, denn des Amtes halben allein. . .

So folget aus diesem, daß Laie, Priester, Fürst, Bischof und, wie sie

*) Das heutige Subdientum macht ja einen großzügigen Gebrauch davon.

sagen, „geistlich“ und „weltlich“ keinen andern Unterschied im Grund wahrlich haben denn des Amts und Werks halben und nicht des Stands halben. Denn sie sind alle geistlichen Stands, wahrhaftige Priester, Bischöfe und Päpste. . .

Diemeil weltliche Gewalt von Gott geordnet ist, die Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen, so soll man ihr Amt lassen frei gehn, unverhindert, durch den ganzen Körper der Christenheit, Niemand angesehen, sie treffe Papst, Bischöfe, Pfaffen, Mönche, Nonnen oder was es ist. . .

Also mein ich, diese erste Papiermauer liegt darnieder, sintemal weltliche Herrschaft ist ein Mitglied worden des christlichen Körpers. . .

Diese Seite des königlichen Priestertums Aller hat sich nun, historisch betrachtet, am gründlichsten durchgesetzt. Und zwar nicht nur, leider, bis zum legitimierten Mißbrauch des Staatskirchentums und Summepiskopats, sondern, Gott Lob, weit durchdringender und folgenreicher noch in dem evangelischen Berufsbewußtsein, wonach jeder schlichte Christ seinen Beruf, seine Arbeit, den Dienst auf seinem Posten als Gottesdienst begreifen und ausüben darf und soll. Gemäß den klassischen Sätzen ebendort in demselben Zusammenhange:

Ein Schuster, ein Schmied, ein Bauer, ein Jeglicher seines Handwerks Amt und Werk hat, und doch (sind) alle gleich geweihte Priester und Bischöfe; und ein Jeglicher soll mit seinem Amt und Werk den Andern nützlich und dienstlich sein, daß also vielerlei Werk alle in Ein Gemein gerichtet seien, Leib und Seelen zu fördern, gleichwie die Gliedmaßen des Körpers alle eins dem andern dienen.

Es ist wohl zu beachten, wie bei diesem Gottesdienst eines jeglichen Christenmenschen von vornherein keineswegs bloß an den Dienst Gottes gedacht ist (Gott und die Seele), sondern daß zu allererst, noch ehe 1. Petr. 2 und Offenb. 5 zitiert sind, mit 1. Kor. 12 die Tatsache des corpus Christi, der Gemeinde, geltend gemacht wird (Gott und der Nächste). Auch Röm. 12, 4 ff. wird dafür noch hinzugezogen. Es handelt sich um keine Glorifikation des Einzelchristen, es handelt sich um die Stabilierung eines Reiches von Priestern, eines heiligen Volks, einer Gemeinde von mündigen, freien Kindern Gottes.

Dies nun, daß man Gott dient, wenn man seine Pflicht tut, das hat sich in dem bewußten protestantischen Christen durchgesetzt. Aber daß von Gott dienen keine Rede sein könne, wenn man nicht das Ganze im Auge behält und alles dem Nächsten zugute kommen läßt, das hat sich nur unvollkommen durchgesetzt.

Sehen wir näher zu, so bewährt sich das königliche Priestertum des Christen in dem Dreifachen: 1. betend vor Gott treten, 2. predigen, 3. opfern. In Alledem ist der Christ niemals isoliert aufgefaßt. Tritt er betend vor Gott, so wie Christus unser Fürsprecher, so tut er das fürbittend für die Brüder und für alle

Menschen. Daß 2. das Predigen den Nächsten angeht, versteht sich von selbst. Wie Christus unser Mittler und Lehrer ist, so können und sollen wir nun „selbst mitteln und lehren, die noch nicht Priester, das ist Christen sind“ *). Aber auch als Christen untereinander nos invicem ea quae Dei sunt docere — uns gegenseitig lehren, was wir an Gott haben**). Und 3. das Opfern?

Dafür zwei wundervolle Stellen. Die erste aus einem Briefe an seinen Freund Lang vom 5. Oktober 1516. Es handelt sich um einen Klosterstandal, der seelsorgerisch-brüderlich behandelt sein will. Der Brief ist lateinisch geschrieben, aber die Pointe bricht sich mitten drin in deutschen Worten Bahn:

Einer muß des Andern Schanddeckel sein***).

Und dieser Gedanke wird nun ausgeführt im Schlußabschnitt der Schrift *De libertate christiana* (nur in der lateinischen Schrift), in jener Juge über das Eine Thema: „Einer des Andern Christus.“ Da wird Ernst gemacht mit Phil. 2, 1 ff. Ein Christenmensch, der im Glauben des Sohnes Gott lebt, „durch seinen Glauben voll und satt“, soll wie Christus:

seiner Freiheit sich entäußern, Knechtsform annehmen, gleichwie die Menschen werden und an Haltung als ein Mensch erfunden, dienen, helfen und auf allerlei Weise mit seinem Nächsten handeln, wie er sieht, daß Gott mit ihm durch Christus gehandelt hat und noch handelt, und zwar das alles umsonst (et hoc ipsum gratis) . . . und also denken: „. . . Ich will mich also meinem Nächsten auch geben als einen Christus (quendam Christum) . . . und nichts tun in diesem Leben, als was ich nur sehe, daß es meinem Nächsten not, nütze und selig sein wird, dieweil ich doch durch den Glauben aller Güter in Christus Überfluß habe. . . .“

Darum, wie der himmlische Vater uns in Christus umsonst geholfen hat, so sollen auch wir umsonst mit Leib und Leibes Werken unsern Nächsten helfen und ein Jeder dem Andern ein Christus (Christus quidam) werden, so daß wir uns wechselseitig Christusse seien (ut simus mutuum Christi) und Christus derselbe in Allen, das ist wahre Christen (vere Christiani). . . .

Aber . . . o weh! heute wird dieser Reichtum, diese Herrlichkeit eines Christenlebens . . . weder gepredigt noch gesucht, so wenig, daß wir gar unsern Namen selber nicht kennen, warum wir Christen sind und heißen. Sicherlich heißen wir nach Christus so, nicht dem fernem, sondern dem in uns wohnhaften, das ist so wir glauben an ihn und gegenseitig einander Einer des Andern Christus sind, den Nächsten tuend, wie Christus uns tut (invicem mutuoque sumus alter alterius Christus, facientes proximis, sicut Christus nobis facit) †).

*) WA 8, 487, 10. EA 28, 35. Br A 2, 187. Vom Mißbrauch der Messe, 1521.

**) WA 7, 57, 26. EA 4, 232. *De libertate christiana*, 1520.

***) de Wette 1, 37. Enders 1, 60.

†) WA 7, 64 ff. EA 4, 242 ff. Das ganze Stück deutsch in meiner Auswahl „Luther in Worten aus seinen Werken“ (1917), S. 134 ff.

Für das priesterliche Tun, das so der Christ an seinem Nächsten verrichtet, habe ich die Formel geprägt: Iustificatus iustificat proximum — der Gerechtfertigte rechtfertigt seinen Nächsten — der Rechtgemachte macht seinen Nächsten recht*) — und habe damit den ganzen Heilsrat und die ganze Heilstat Gottes, wie er sie durch seinen heiligen Geist an uns vollzieht, in ein göttliches Tun zusammengeschaut, so daß die ganze Formel lautet: Deus iustificat peccatorem, iustificatus proximum. Unser Herr Christus hat das selbe gesagt, wenn er uns die fünfte Bitte beten lehrte: Vergib uns unsre Schuld, als wir vergeben unsern Schuldigern. Es ist Ein Strom der göttlichen Energie, der sich als Gnade und Vergebung aus dem Herzen Gottes in das Herz des Sünders ergießt und aus seinem Herzen in das Herz des Nächsten. Corpus mysticum. Ein großer Zusammenhang und Zusammenhalt. Kirche des Enthusiasmus, Gotteskirche. Kirche der Gerechtfertigten und Heiligen. Die Rechtfertigung — die Heiligung.

2. An welchem Orte besser als hier könnten wir davon reden, daß wir Gottes Kinder sind?

Die Dogmatiker sagen davon wenig. Sie setzen das wohl als selbstverständlich voraus. Im Zeitalter der Gerichtstheologie muß man sich fast scheuen, davon zu reden.

Flüchten wir uns zur Bibel, zum Gesangbuch, auch zu Luther. Denken wir an Luthers Erklärung zum Vaterunser: „ihn bitten sollen wie die lieben Kinder ihren lieben Vater“. An sein Weihnachtslied:

Das ew'ge Licht geht da herein . . .
und uns des Lichtes Kinder macht.

An Paul Gerhards Neujahrslied:

Also und auch nicht minder
läßt Gott ihm seine Kinder,
wenn Not und Trübsal blißen,
in seinem Schoße sitzen.

Dazu sei an Johann Rist († 1667) erinnert:

O du großer Gott, erhöre,
was dein Kind gebeten hat.

Oder an Christoph Tieke († 1703):

Liebster Vater, ich dein Kind
komm' zu dir geeilet,
weil ich sonst niemand find,
der mich Armen heilet.

*) Luthers Rechtfertigungsglaube (1917), S. 27.

An Christian Friedrich Richter († 1711) „Es kostet viel ein Christ zu sein“:

Du sollst ein Kind des Höchsten sein,
ein reiner Glanz, ein Licht im großen Lichte;
wie wirst du da so stark, so hell und rein,
so herrlich sein, verklärt im Angesichte,
dieweil da Gottes wesentliche Pracht
so schön dich macht.

Da wird das Kind den Vater sehn. . . .

Wobei zu beachten, daß hier keineswegs von einem Leben nach dem Tode die Rede ist. Endlich noch Benjamin Schmold's († 1737) Wochenschlußlied, wo es nach fast übertriebener Selbstbeziehung aufatmend heißt:

Ich bin dein Kind aufs neue . . .

Und so weiter bis zu „So nimm denn meine Hände“ (Julie v. Hausmann † 1901).

Wichtiger ist, sich über das biblische Recht unsrer Kindesstellung zu Gott klar zu werden.

Bei den Synoptikern kommt die Bezeichnung nur dreimal vor: „Söhne Gottes“ Matth. 5, 9. Luk. 6, 35 und 20, 9 — jedesmal als von etwas Zukünftigem*). Wohl aber wird der Vatername ohne jeden Vorbehalt den Jüngern gegenüber von Jesus gebraucht: Matth. 5, 16. 48; 6, 6. 18. 26. 32 usw. Des Vaterunfers nicht zu vergessen.

Und Paulus redet nachdrücklich an wichtigsten Stellen von der Kinderschaft. Im Galaterbriefe**):

Ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christus Jesus. (Nicht mehr unter dem Zuchtmeister) 3, 26.

Weil ihr Kinder seid, hat Gott gesandt den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der schreiet: Abba, lieber Vater . . . 4, 6. (Die ganze Stelle 4, 4—7:)

Gott sandte seinen Sohn . . . daß wir die Kinderschaft empfangen.

Im Römerbriefe eine ganz verwandte Stelle 8, 14—17:

Wenn ihr durch den Geist des Fleisches Geschäfte tötet, werdet ihr leben. Sind ja doch alle, die durch den Geist Gottes sich treiben lassen, Gottes Kinder, und ihr habt nicht einen Slavengeist empfangen, der immer in Angst gerät, sondern habt Kinderschaftsgeist empfangen, durch den wir rufen: Abba, lieber Vater! Er, der Geist (das Pneuma) bezeugt es unserm Geist (unserm Pneuma), daß wir Kinder Gottes sind. Wenn aber Kinder, dann auch Erben: Erben Gottes, also Miterben Christi — wir leiden ja mit ihm, so werden wir auch teilhaben an seiner Herrlichkeit.

*) Luk. 9, 55 steht das Wort Kinder nicht. Es heißt: „Wisset ihr nicht, welches Geistes ihr seid?“ (Luther hat dennoch sehr schön übersetzt.) Aber der Text ist auch sonst unsicher.

**) Auf 1. Thess. 5, 5 müssen wir wohl in unserm Zusammenhange verzichten.

Wo wir „Kinder“ übersetzten, steht nur an letzter Stelle das griechische Wort „Kinder“, an den vorhergehenden das griechische Wort „Söhne“; aber das hat nichts auf sich, würde bei treuer Übertragung nur stören. — Noch einmal Paulus im Philipperbriefe 2, 15 :

Tut alles ohne Murren und Bedenken, damit ihr tabellos und lauter werdet, „Gottes Kinder ohne Fehl“ mitten unter einem „verquerten und verdrehten Geschlecht“, unter dem ihr leuchtet wie die Sterne im Weltall. *)

Sollen wir endlich noch auf Johannes hinweisen?

Wieviele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden . . . 1, 12f.

12, 36 gehört weniger hieher, wohl aber 3, 3 und 5, 8: die Stellen von der neuen Geburt und der Geburt aus dem Geist. Dazu aber nun vor allem der erste Johannesbrief 3, 1f.; 5, 1f.:

Sehet, welch eine Liebe hat uns der Vater erzeiget, daß wir Gottes Kinder sollen heißen. . . .

Wir sind nun Gottes Kinder, und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. . . .

Und 5, 21 melden sich die andern Gotteskinder und erinnern uns, daß wir Gott nicht haben ohne den Nächsten.

So dringt das Neue Testament vom Volke Gottes und der Gemeinde Gottes vor zur Gottes-Familie. Und es genügt nicht, daß man gelegentlich von der Gotteskindschaft predigt, sondern sie muß eine feste, herrschende Stellung haben im Unterricht und im Glaubenssystem, und ein Licht muß von ihr ausgehen, das Alles durchleuchtet.

§ 82. Christlicher Quietismus

1. Unser Weg hat uns auf eine Höhe geführt. Wir sind dem heiligen Geist nachgegangen bei seiner Arbeit. Er ist ein Schaffer. Und er schafft siegreich. Er schafft aus Sündern Gerechte. Incepit ut perficiat **).

Die ganze Welt liegt jetzt zu unsern Füßen. Nicht, wie sie der Versuchter dem Herrn Christus zeigte. Matth. 4, 8f. Nein, der Herr Christus zeigt sie uns durch seinen heiligen Geist. Und das alte Wort ergeht an uns in neuem Sinn: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und macht sie euch untertan“ 1. Mos. 1, 28 ***).

Aber zunächst wollen wir einmal ruhen.

*) Bei obigen Zitaten sind die Übersetzungen von Züllicher und Lucken benutzt im Weißschen Bibelwerk. — In Phil. 2, 15 steckt die Erinnerung an 5. Mos. 32, 5: die Wörter in „“ stammen von dort.

***) Siehe Bb. 1 S. 129.

****) „Was muß sein und Was muß werden, weil das religiöse Selbstbewußtsein ist?“ Schleiermacher, Die christliche Sitte. Sämtl. Werke 1, 12, S. 23.

Wenn wir dieses Stück überschreiben „Vom christlichen Quietismus“, so ist das ungewohnt. In der Richtung, in der wir das Wort „Quietismus“ brauchen, wird es sonst nicht verwendet. Wir nehmen es in bonam partem, drücken etwas Gutes, Berechtigtes, Kostbares damit aus. Die Endsilbe „ismus“ entscheidet nicht. Oft genug bezeichnet sie etwas Mißliches, Verwerfliches. Aber auch anerkannte positive Erscheinungen des menschlichen Treibens werden damit schlagwortartig zum Ausdruck gebracht; man denke nur an Katholizismus, Protestantismus, Buddhismus, Idealismus, Aktivismus. Wir reden hier von Quietismus und Aktivismus, positiv, mit deutlichem Merkwort, wie Friedrich Niebergall von „Quietiven“ und „Motiven“ redet*).

Quies heißt auf lateinisch — Ruhe.

Im Frankfurter Gesangbuch von 1886 steht ein Lied, das ließ mein ehrwürdiger Kollege an der Paulskirche Philipp Collischonn**), gar kein Sentimentaler, sondern ein strenger Schüler von Johann Tobias Beck, öfter singen, und die Gemeinde ging freudig mit, trotz der fremden Melodie, ich aber konnte mich nie entschließen, es singen zu lassen:

Ruhe ist das beste Gut,
das man haben kann;
Stille und ein guter Mut
steiget himmelan.
Die suche du!
Hier und dort ist keine Ruh
als bei Gott: ihm eile zu —
Gott ist die Ruh.

Ruhe suchet jedes Ding,
allermeist ein Christ.
Du, mein Herz, nach Ruhe ring,
wo du immer bist.
O suche Ruh!
In dir selber wohnt sie nicht;
such in Gott, was dir gebriht —
Gott ist die Ruh.

So geht es neun Strophen lang. Nicht ohne weitere Trivialitäten. Aber man versteht ja den Reiz des Liedes. Der Dichter Johann Kaspar Schade, 1666 in Rühmdorf bei Meiningen geboren, 1698 als Diakon von Nikolai in Berlin gestorben, ist nur 32 Jahre alt geworden. Und gehörte noch dem siebzehnten Jahrhundert an, nicht dem achtzehnten!

*) Wie predigen wir dem modernen Menschen? 1. Eine Untersuchung über Motive und Quietive (1902 41920).

**) Der Freund Wilhelm Steinhausens, † 1903. Es sind vier Bände Predigten von ihm als Manuskript gedruckt.

Wir kennen alle das schöne Franz Schubert-Lied „Du bist die Ruh, der Friede mild.“ Ungezählte Brautleute haben sich das zugeungen. Es soll ursprünglich an Gott gerichtet sein. Warum nicht? „Gott ist die Ruh!“

Das Wort „Ruhe“ kommt in unserm Liederschatz unübersehbar oft vor. Zuweilen freilich nur, in der bequemen Form „Ruh“, des Reimes wegen. Es ist aber doch ein unverbrauchtes Wort. Es hat nicht so den immer gleichen Klang wie das Wort „Friede“.

Zu den neutestamentlichen Hauptwörtern gehört es nicht. Der Hebräerbrief nur liebt es, und wir lieben es alle, wie es dort steht, dort immer von der Ruhe, die jenseits des Todes unser wartet. So klingt es tröstlich über unsern Gräbern: Hebr. 4, 9—11. Aber von dieser ewigen Ruhe reden wir hier nicht. So bleibt für unser augenblickliches Interesse eigentlich nur eine Stelle im Neuen Testament: Matth. 11, 29 „so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen“.

Es lohnt, sich bei diesen Sprüchen um den Wortsinn des Grundtextes zu kümmern. Wo Luther übersetzt hat: „Es ist noch eine Ruhe vorhanden“, steht dort sabbatismós, und in der Vulgata sabbatismus; „eine Sabbatrühe“ hätte Luther getrost übersetzen können. In den folgenden Sätzen hat der Hebräerbrief katápausis (Vulgata requies; man denkt an Brahms' „Requiem“): das heißt zunächst „Aushören“ und bedeutet die durch das „Aushören“ eines bis dahin währenden unerwünschten Zustandes eintretende „Ruhe“. So auch steht Matth. 11 ein verwandtes Wort. Und zwar ganz dasselbe für „erquicken“ und „Ruhe“. Luther hat diese Identität verwischt. Man wird genauer zu übertragen haben:

Ich will euch erquicken ...

so werdet ihr Erquickung finden für eure Seelen.

Oder:

Ich will euch ausruhen lassen (anapauso) ...

und ihr werdet ein Ausruhen (anápausin) finden für eure Seelen*).

Für uns nun ist hier das zunächst Wichtige, daß es sich bei dieser trostreichen Einladung Jesu um Einladung zu einem Gegenwärtigen handelt und nicht um ein Bertrösten auf Künftiges. Denn die Verheißung ist mitten hineingebettet in ganz gegenwärtige Zumutungen: Joch tragen, Last auf sich nehmen — nicht sie loswerden, sondern als Jesu Joch und Last erst recht erleiden, aber nun freiwillig und gerne, und indem man zugleich dabei, damit und dadurch erquickt wird, Ruhe erlebt, ein Aushören der Leid- und Trost-Empfindungen, die bisher damit verbunden waren**).

*) Auch die lateinische Übersetzung wechselt schon die Wörter: erst reficiam vos, dann invenietis requiem.

**) Bgl. Anna Schieber, Aus Gesprächen mit Martina (1926), S. 11—16.

2. Das Wort „Ruhe“ hat, wie wir uns überzeugt haben, im Neuen Testament einen mehr negativen Sinn. Es bedeutet ein Aufhören, ein Ausruhen von Etwas, das sonst unser eigentlicher Zustand ist und bleibt. Die positive Ergänzung dazu ist das Wort „Friede“. Das ist das klassische und solenne Wort für uns Christen, wenn wir Antwort geben sollen auf die Frage: Was habt ihr nun von eurer Erlösung? Worin habt ihr sie? Was ist nun die Frucht eurer Rechtfertigung? Die erste, greifbare, erfahrbare Frucht, aus der uns dann alles Weitere, ja vieles Weitere noch zuwachsen mag.

Dieser Friede ist auf keinen Fall der Friede der Pazifisten. Trotz Luk. 2, 14: and on earth peace „und Friede auf Erden!“ Vielleicht muß der auch sein. Davon im nächsten Paragraphen. Aber zunächst bedeutet, daß dieser Friede „auf Erden“ ist oder sein soll, noch lange nicht, daß damit der Friede unter den Völkern, das Aufhören der Kriege auf Erden gemeint ist. Natürlich verträgt sich Krieg und Frieden nicht, sie schließen sich aus. Wohl aber kann Friede räumlich und zeitlich dasein mitten unter dem Krieg, so wie der Christ herrschen kann und soll mitten in der Unterdrückung (s. S. 194). Entscheidend für den Sinn der Engelsbotschaft ist, daß wir da ja unter allen Umständen nur die griechische Übersetzung des hebräischen schalom haben, das wir alle aus dem hebräischen Grusse kennen: schalom lakém. Das bedeutet nun nichts Anderes als „Heil“ und kann so innig und so umfassend gedacht, gemeint, verstanden werden wie es will, aber es darf nicht spezialisiert werden auf eine bestimmte Veränderung unseres äußeren Zustandes oder unrer äußeren Zustände.

Was „Friede“ ist für die Christen, muß man aus Paulus herausfühlen und -finden, dessen Briefe des Friedens voll sind und von dem es auch Lukas weiß. Es ist die Heils- und Gottes-Gewißheit, welche die Kinder Gottes haben, ein so kennzeichnendes Gemeingut der Gotteskirche wie nur irgendeines:

Nun wir denn sind gerecht worden durch den Glauben, so haben wir (eöhömen, nicht: sollen wir haben eöhömen — eine ganz unmögliche Lesart, die alles verdirbt) Frieden mit Gott, durch unsern Herrn Jesus Christ. Röm. 5, 1.

Das ist ja, was Gott mit uns haben will, weshalb der Apostel das Wort von der Versöhnung predigt (2. Kor. 5, 18—20); er ist „der Gott des Friedens“, von dem grüßt, mit dem segnet Paulus seine Leser (Röm. 15, 33 und sonst), und es ist gleichsam sein letztes Wort: „Der Friede Gottes, der über alle Begriffe ist, wird eure Herzen und Gedanken bewahren in Christus Jesus“, Phil. 4, 7.

Wie Lukas, so hat auch Johannes das von Paulus gelernt und läßt die Jünger Jesu eines Friedens froh werden mitten in aller

Unruhe und Verfolgung dieses zeitlichen Daseins: Joh. 14, 27; 16, 33 usw.

Unsre Alten verstehen unter diesem Frieden —

eine selige Gewissens-Ruhe, welche in einer gewissen (d. i. zuverlässigen) Versicherung der ewigen Seligkeit und in nachdrücklicher Genießung der göttlichen Liebe und Gnade und Wohlgeogenheit besteht, wenn nämlich der heilige Geist, einen gerechtfertigten Christen der gnädigen Sündenvergebung und zugerechneten Gerechtigkeit völlig zu versichern, sein geängstetes Herz stillt, ihn von aller knechtlichen Furcht befreiet, wider den Satan und der Welt Schrecken kräftig tröstet und dessen Seele in Gott, als dem höchsten Gut, so er in Glauben besitzt und genießt, Ruhe finden läßt.

Diese Definition kann man sich wohl gefallen lassen*).

Die deutsche lutherische Frömmigkeit versteht unter Frieden den Leid- und Gewissensrost. Es ist ihr oft zum Vorwurf gemacht worden und wird ihr heute noch zum Vorwurf gemacht, daß ihr die Religion darin aufgehe. Das wäre die Anklage auf Quietismus im schlechten Sinne. Und wo der Aktivismus nicht ergänzend hinzutritt, wäre das ein schweres Manco der lutherischen Religion. Wir reden davon noch in unserm nächsten Stück. Aber fürs erste muß doch feststehen, daß diese Gewissensruhe, dieser Seelenfriede eine erste unmittelbare Wirkung der Wohltat des heiligen Geistes ist, ohne die der ganze neue, „ganz andere“ Zustand, in dem sich der Christ befindet, nicht vorhanden wäre. Friede als Trost und tragende Kraft in unserm Sündenzustande, gleichviel ob dieser unsere Person oder unsre Umwelt belastet. Ohne diesen Frieden keine aktive Gerechtigkeit; er ist die Frühlingsluft, in der diese allein gedeihen kann. Und er ist die Lebenswärme in aller Winterkälte, von der der wiedergeborene Mensch zehrt, mag kommen, was will. Der Dreißigjährige Krieg war für unser deutsches Volk die große Probe seines Luthertums; was es da ausgehalten hat in Kraft seines Rechtfertigungsglaubens, das steht auf den Blättern der Geschichte geschrieben für Jeden, der sie zu lesen weiß. Seine Lieder haben in allen seinen Leidenszeiten Wunder getan. Voran Paul Gerhardt: „Befiehl du deine Wege“ und „Ist Gott für mich, so trete“.

Sein Geist spricht meinem Geiste
manch süßes Trostwort zu,
wie Gott dem Hilfe leiste,
der bei ihm suchet Ruh.

Ergreifender noch mit seiner tapferen Resignation desselben „Gib dich zufrieden und sei stille“. Aber hier wäre kein Aufhören, wenn

*) Gottfried Büchner, *Biblische Handkonkordanz*, (1740, 1907). In den Kompendien sucht man das Wort „Friede“ vergebens.

wir unsre „Kreuz- und Trostlieder“ ausschreiben wollten. Sicher, ein Leidenmüssen, Leidenkönnen, Leidenwollen bildet den Grundton. Wir sprachen von Resignation, aber es ist eben keine trost- und hoffnungslose. Wir finden auch das deutsche Wort dafür in den Liedern: Gelassenheit.

Hilf mir, daß ich ganz bescheiden,
ganz in Ruh mit Freundlichkeit,
stille mit Gelassenheit
mög auf meinem Bette Leiden *).

Willst du warten
in Gedanken,
fall' in die Gelassenheit**).

Drum bet' ich in Gelassenheit:
Was mein Gott will, das g'sch'eh allzeit***).

Wer irgend die Gabe hat, Geister zu unterscheiden, wird zwischen dem restlosen Leidenswillen dieser Lieder und der eirone des Neuen Testaments Unterschiede schwingen hören. Es ist aber doch auch ein Unterschied zwischen diesen Liedern und dem „Ein feste Burg ist unser Gott“ Luthers. Jedenfalls wollen wir nicht unterlassen, aus dem Neuen Testament zu zitieren Röm. 8, 6 f.; 14, 17 und Eph. 2, 14 ff.:

Fleischlich gesinnt sein, ist eine Feindschaft wider Gott. Geistlich gesinnt sein, ist Leben und Friede.

Das Reich Gottes ist ... Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem heiligen Geist.

Wir merken, da geht es um mehr als um Trost in Kreuzesleiden und Gewissensnöden. Und nun vollends Eph. 2, 14 f. Aber die Stelle wird uns später noch beschäftigen.

3. Hier tritt uns die Frage in den Weg, ob nicht diese ganze Predigt von Ruhe und Frieden der Seele den religiösen Individualismus siegreich aufrichte. Endlich hier kann es sich doch nur handeln um Gott und die Seele, die Seele und ihren Gott.

Und das ist ja selbstverständlich: wenn der Glaube tenerrimus tactus in spiritu ist, zarteste Berührung mit Gott im Geist, so hat die Seele unter dieser Berührung ein Erlebnis, das ihr Geheimnis ist und bleibt. Das Innigste, was zwischen zwei Menschen vorgeht, wird ein Dritter niemals ergünden; er wird bei aller

*) Christian Friedrich Richter († 1711) „Gott den ich als Liebe kenne“ — In Seuchen und Krankheiten!

**) Johann Daniel Herrnschmidt († 1723) „Gott wills machen, daß die Sachen“.

***) Johann Menzer († 1734) Passionslied „Du gehst in den Garten beten“.

gegenseitigen Aufgeschlossenheit nicht bis zum tiefsten Grunde daran Anteil haben können: so wird auch, was zwischen einer Seele und ihrem Gott vorgeht, niemals einer andern Seele restlos kund und offenbar werden, und wenn diese beiden Menschenseelen noch so eins wären (zwei Seelen und Ein Gedanke, zwei Herzen und Ein Schlag). So haben auch Jesu niemals seine Jünger ganz ins Herz geschaut, obwohl er ihnen den Vater zu offenbaren gekommen war.

Aber zu irgendwelcher Isolierung des frommen Christenmenschen, zum religiösen Solipsismus reicht das nicht. Wir haben schon beim Gebet davon geredet; wer betend sich zu Gott zurückzieht und nimmt den Nächsten in seinem Gemüte nicht mit, der betet nicht als ein Christ. Wenn Jesus sich in die Einsamkeit flüchtete, worauf man so gern hinweist, hat er die Jünger, die Menschen, die Welt nicht mit dahin genommen? Wie um uns das zu zeigen, berichtet uns die Schrift ausdrücklich, daß er drei der Seinen mit auf den Berklärungsberg und drei mit in den Garten Gethsemane nahm. Und was war das Schwerste für ihn, als er in die Passion hineinging? Daß er voraussah: statt zu ihm zu stehn, werden sie sich alle an ihm ärgern.

Nein, „die Ruhe, die erquickt“, „der Friede mild“, das sind nie und nirgends Einrichtungen Gottes zu selbstischem Genuß. „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht“ Mark. 2, 23 — 3, 6. Luk. 14, 1—6. Von der Ruhe, die ich in Gott habe, soll mein Nächster profitieren. Auch am Sabbat soll ich heilen und helfen. Der Friede Gottes, der in mir ist, soll meinen Mitmenschen strahlen, leuchtend und wärmend.

Tausend Stimmen der Mystik aller Völker und Zeiten mögen dawider streiten, aber das Neue Testament weiß es nicht anders.

4. Wir sprachen soeben vom Sabbat. Unter den Zehn Geboten ist auch das Sabbatgebot. Luther hat übersetzt: „Du sollst den Feiertag heiligen.“ Zum rechten christlichen Quietismus gehört, daß wir feiern.

Das ist ja nun ursprünglich in unsrer deutschen Sprache ganz dasselbe wie „ruhen“. Feierabend machen, Feiertag halten, das ist: einmal eine Weile von der Arbeit lassen. Aber es handelt sich nun für uns bei diesem Begriff nicht um die Ruhe, die Gott gibt, und den Frieden, den Gott gibt, sondern darum, daß wir mal Ruh geben und Frieden halten. Und das ist ein ganz wichtiges Stück Christentum, zu dem der heilige Geist uns anleitet und erzieht.

Wir stehn vor der ungeheuren Tatsache des Kultus, in dem alle Religion ihr Leben hat. Für manche Forscher ist Religion nichts Andres als Kultus. Götterdienst, Gottesdienst.

Und Kultus ist doch — Handeln? Also gehört doch der Kultus in den Aktivismus hinein?

Es ist ein anderes Handeln, als das wir mit Aktivismus bezeichnen. Es ist kein aktivistisches Handeln. Was ist nicht alles, genau zugelesen, Handeln! Denken, Glauben, all unser Dichten und Trachten, Essen, Trinken, Schlafen und Müßiggehn ist auch Handeln. Andacht, Stille ist Handeln.

Kultus ist Feiern. Ist Verzicht auf „aktivistisches“ Handeln. Ist Stillesein. Und zwar redet man von Kultus gemeinhin nicht, wenn irgendein Einzelner sich in die Stille begibt. Kultus ist erst, wenn das große Formen annimmt, wenn das gemeinsame Sache wird. Kultus ist da, wenn Zwei oder Drei zusammenkommen und haben den Herrn Christus in ihrer Mitte und brechen das Brot und reichen einander den Kelch. Kultus ist aber erst recht da, wenn Hunderte und Tausende zusammen kommen, jene in Einem Raum, diese in Einer Welt verbunden, gesammelt durch die Kultus sitte.

Diese Sitte mag in der Erfahrung noch so sehr ihre Schwächen und Bedenken haben, die Kirche des Enthusiasmus kommt ohne Kultus nicht aus und bildet überall vermöge innern und äußeren Zwangs Kultus sitte.

Es ist aber der Widersinn selbst, wenn etwa der protestantische Christ von heute, subtiler Frömmigkeit voll, zur Kirche geht und sieht dabei unbewußt oder mit Fleiß über den Nächsten hinweg und begehrt, mit Gott und seinem Wort allein zu sein. Oder begehrt als Gesunder für sich allein das heilige Abendmahl. Er kann Gott nicht haben ohne den Nächsten. Er muß ja froh sein, daß da andre Kirchgänger und Abendmahlsgäste auch noch sind. In denen hat er ja Gott! Durch die weht ja der heilige Geist! Die weihen ja mit ihrem Gesang und Gebet, mit ihrer Andacht und gutem Willen die Kirche zum Gotteshaus! Der Pfarrer ist ja nur ihr Mund, der in ihrem Namen und Auftrag den leitenden Dienst tut und das Wort verkündet. Aber inmitten dieser Gemeinde sei nun nicht die Spannung: „Was wird er heute predigen?“ Sondern sei Entspannung, quies!

Dersteegens „Gott ist gegenwärtig“ ist das schönste Sonntagsglied für die Gemeinde. Denn es hat den Vorzug, daß es zunächst einmal im Plural redet: „Lasset uns anbeten“, „Alles in uns schweige“, „Herr, vernimm unsere Stimm“ — und „Schlag die Augen nieder, Gehet das Herz ihm wieder“. So in die Gemeinschaft eingebettet, kommt dann der Einzelne zu seinem Recht, und nichts soll ihn hindern, „innig abgeschlossen“ vom alltäglichen Leben, seinen Pflichten, Sorgen und Freuden, Gottes zu genießen.

Wie die zarten Blumen
willig sich entfalten
und der Sonne stille halten,
laß mich so
still und froh
deine Strahlen fassen
und dich wirken lassen.

Zu solcher Feierstunde gehört nun aber von Rechts wegen der Feiertag. Vom jüdischen Sabbat bis zum strengsten englischen Sonntag — welche Segenskette! Viel Gesellichkeit, viel Übertreibung dabei, die wir gerne meiden wollen. Aber was wir bei uns heute aus dem Sonntag gemacht haben, das ist Wahnsinn, das ist Selbstmord. Ob wir aus dieser Heze des Arbeits- und Geschäftslebens, aus dieser absorbierenden Leidenschaft der Vergnügungen noch einmal wieder herauskommen? Die Gesundheit des Volkes (das nicht vom Sport allein lebt) liegt daran, aber, was uns hier angeht, auch das Gedeihen des Kultus. Denn Kultus, ob er zwar schon mit Zweien und Dreien anheben mag, ist auf Familie und Volk angelegt. Er verdorrt, wenn die Menschen wegbleiben. Die Gotteskirche will Weltkirche werden und sein. Sie will in irdischen Häusern die Vielgeplagten sammeln, erquickern, versöhnen, will den die ganze Woche über schwer Arbeitenden zurufen: „Sorget nicht!“ den ins weltliche Getriebe Verstrickten: „Rettet eure Seele!“

Ohne daß die Seele auch feiert, kann sie nicht leben. Sie muß zuweilen Atem holen. Das kann sie im Kämmerlein. Aber unsre Gottesdienste sollten für unsre Seele sein, was für den Leib die freie Natur draußen.

So gehört der Sonntag mit in die Glaubenslehre hinein. Und die Kausalien auch: Taufe, Konfirmation, Trauung, Begräbnis. Auch Missions- und andere Feste. Das alles nicht als „Betrieb“, sondern als „Feier“. Und wo es irgend angeht, des Morgens und Abends Hausandacht für die Familie, bei den gemeinsamen Mahlzeiten ein herzhaftes Tischgebet. Das alles ist Glaubensleben. Das alles ist Wohlthat heiligen Geistes.

Wir müssen feiern können.

Sonst können wir nicht arbeiten. Eine Zeitlang wird es auch ohne das gehen. Aber dann werden uns frühzeitig die Kräfte brechen.

5. Wenn wir nun Frieden haben und feiern dürfen, der Gegenwart Gottes froh — wozu dann noch unio mystica? *)

Es ist ja auch nur ein Theologenstreit darum. Bezeichnend genug, daß wir keinen deutschen Namen dafür haben. Aber der lateinische

*) Siehe oben S. 180.

Ausdruck hat freilich etwas Faszinierendes. Wenn er einmal gepackt hat, wer möchte das hohe Gut wieder verlieren? „Mystische Einung mit Gott.“ Ein letztes Geheimnisvolles, das wir als fromme Menschen davonzragen.

Luther und Melanchthon wissen noch nichts von der unio mystica. Ihnen genügt der Glaube, und daß der gläubige Christ den heiligen Geist hat. Daß der in uns wohnt (1. Kor. 3, 16. Röm. 8, 9. 11. 2. Tim. 1, 14. Jak. 4, 5) oder Christus, die Kraft Christi, das Wort Christi, damit alle Fülle in uns wohnt (2. Kor. 12, 9. Eph. 3, 17. Kol. 1, 19; 3, 16), daß Christus zusammen mit dem Vater in uns Wohnung machen will (Joh. 14, 23): dieses Bild haben sie aus der Bibel, und es ist ihnen lieb und wert. Seit der Konkordienformel (1577) genügt das nicht mehr. Man hat von Glauben und Rechtfertigung nicht mehr den lebendigen, völligen Begriff, so ist ein solenner ergänzender willkommen. Und unsre Scholastiker wissen dann, unpoetisch genug, aber höchst vollständig, auszusagen, daß die unio mystica sei die Einung zwischen der „Substanz der ganzen heiligen Dreifaltigkeit, einschließlich der Substanz der (verklärten) menschlichen Natur Christi“ und der „Substanz des wiedergeborenen Menschen mit Leib und Seele“. Dabei sind diese Väter in Verlegenheit, an welcher Stelle des ordo salutis sie diesen Akt der Gottheit unterbringen sollen*).

Albrecht Ritschl hat gegen die Einführung dieses Begriffs energisch angekämpft, von Luthers Lehre aus die seiner Epigonen kritisierend**). Uns scheint der schöne Ausdruck, wenn er harmlos verwendet wird, wohl zulässig. Als ein Synonym für das biblische Bild vom Wohnen Gottes in uns. Man muß nur festhalten, daß mit dem Worte nichts Neues gesagt und beigebracht wird. Es ist ja der heilige Geist selber, der in uns wohnt, der eine wundervolle, geheimnisvolle, nicht genug anzubetende Vereinigung Gottes mit uns wirkt. Die unio mystica ist das Pneuma. Und statt nun da für den lateinischen Terminus zu schwärmen, soll man lieber das in gutem biblischen Deutsch rühmen und preisen, was man durch den heiligen Geist hat: die „Freude im heiligen Geist“ 1. Thess. 1, 6. Röm. 14, 17.

Und mit dieser Losung „Freude“ (Gal. 5, 22. Röm. 15, 13. Luk. 2, 10. Joh. 15, 11; 16, 24; 17, 13. 1. Joh. 1, 4. 2. Joh. 12) wollen wir das Stück „vom christlichen Quietismus“ schließen.

*) Schmid (§ 47) und Luthardt (§ 66) werden zur unio mystica wieder sehr mittelam.

**) Vgl. RGG, Bd. 5, Sp. 1456 ff. Art. unio mystica. Dort die Literatur.

§ 83. Christlicher Aktivismus

1. Denn die Freude im heiligen Geist ist eine schöpferische. Die Rechtfertigung ist die Heiligung. Der Glaube ist der ewig strömende Jungborn guter Werke. Der christliche Quietismus ist die Voraussetzung des christlichen Aktivismus. Jener ist ohne diesen, dieser ohne jenen nicht christlich.

Es tobt seit Stockholm ein Streit um Luthertum und Aktivismus. Dabei wird dem Luthertum eine Tugend daraus gemacht, daß es quietistisch und nicht aktivistisch angelegt sei, den Amerikanern (usw. als Calvinisten) ihr Aktivismus vorgeworfen*).

Luther selbst ist an der ganzen Diskrepanz zwischen diesen beiden Erscheinungsformen protestantischen Christentums unschuldig. Man lese doch nur seinen Sermon „Von den guten Werken“ 1520. Freilich heißt es dort:

Das erste und höchste, alleredelste gut Werk ist der Glaube an Christum. . . . In diesem Werk müssen alle Werke gehn und ihrer Gutheit Einfluß gleichwie ein Lehen von ihm empfangen. . . .

Hier kann nun ein Jeglicher selbst merken und fühlen, wenn er Gutes und nicht Gutes tut. Denn findet er sein Herz in der Zuversicht, daß es Gott gefalle, so ist das Werk gut, wenn es auch so gering wäre als einen Strohalm aufheben; ist die Zuversicht nicht da oder zweifelt (er) dran, so ist das Werk nicht gut, ob es schon alle Toten aufweckte und sich der Mensch verbrennen ließe**).

Stärker kann man auf die Voraussetzung der reinen Innerlichkeit nicht drängen. Aber wenn diese Voraussetzung nun erfüllt ist — und bei dem lebendigen Christen ist sie das: was in aller Welt kann dann folgen als der allerstärkste Aktivismus? Sollst du denn, Christenmensch nach Luthers Art, dann dein Leben mit Strohalm auflesen hinbringen? Obwohl auch das gelegentlich eine gesegnete Handlung sein kann. Und hat Luther selber es denn an Aktivismus fehlen lassen? Wenn er auch nicht immer genau das getan hat, was wir Heutigen etwa von ihm begehren, und sich dafür schon genug hat schelten lassen müssen. Aber im Prinzip, im Wurzelgrunde seiner Lehre ist da kein Fehl noch Mangel. Wie er denn dort in seinem Sermon von den guten Werken fortfährt:

Also ein Christenmensch, der in dieser Zuversicht gegen Gott lebt, weiß alle Ding, vermag alle Ding, vermisset sich aller Ding, was zu tun ist, und tuts alles fröhlich und frei — nicht um viel guter Verdienst und Werk' zu sammeln, sondern — (darum) daß (es)

*) Der Streit ist in Gang gebracht durch Erich Stange, Vom Weltprotestantismus der Gegenwart (1925).

**) WA 6, 204 f. EA 120, 196. 198. 216, 124. 128. BrA 1, 6. 8. BA 1, 229. 231.

ihm eine Lust ist Gott also wohlzugefallen, und (so, daß er) lauterlich und umsonst (gratis) Gott dienet, (sich) daran begnüget, daß es Gott gefällt.

Wer die nicht endende Reflexion, das ist Zurückbesinnung auf Gott und Gottes Gnade und Wohlgefallen als Hemmung empfindet, der mag das, auf seine Gefahr, tun. Aber kühner geht es doch nicht. Und soll ich zum Exempel dafür auf Luthers Ritt von der Wartburg nach Wittenberg 1522 erinnern und an seinen Brief an den Kurfürsten von damals unterwegs, Borna den 5. März?

Auf der Wartburg aber hat er jene Vorrede zum Römerbrief geschrieben, in der es heißt:

Aber Glaube ist ein göttliches Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott, Joh. 1, und tötet den alten Adam, macht uns ganz andre Menschen von Herz, Mut, Sinn und allen Kräften, und bringet den heiligen Geist mit sich. O, es ist ein lebendig, schafftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich ist, daß er nicht ohn Unterlaß sollt' Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werk' zu tun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie getan und ist immer in Tun. Wer aber nicht solche Werke tut, der ist ein glaubloser Mensch . . ., weiß weder was Glaube noch was gute Werke sind*).

Wie sagte der Pfarrer Stephan Prätorius von Salzwedel († 1603), als man sich immer noch nicht genug tun konnte in der Verwerfung der guten Werke als Mittel zur Seligkeit? „Weil wir selig sind, darum tun wir gute Werke.“

Von solchem Glauben aus ist nur ein Schritt zu der Losung William Careys: „Erwarte große Dinge von Gott und unter-
nimm große Dinge für Gott.“

2. Diese Losung predigte William Carey, ein Baptift († 1834), am 31. Mai 1792 in Northampton auf Grund von Jes. 54, 2 f. und wurde damit der Vater der neueren Heidenmission. Die ganze neuere evangelische Heidenmission ist die glänzendste Leistung eines christlichen Aktivismus, die wir auf dem Boden der Reformation erlebt haben. Fällt der Hauptteil des getanen Werks auf die angelsächsische Christenheit, so hat doch auch Deutschland und sein Luthertum einen beträchtlichen Anteil dabei. Und wenn man heute

*) EA 63, 124f. BrA. 7, 18. Daß gelegentlich und zu Zeiten in der Stimmung und Haltung Luthers ein gewisser passiver Zug hervortritt, eine Leidenschaft für das Leiden und Dulden, soll nicht geleugnet werden. So konnte es ihm auch widerfahren, daß er eine der aktivistischen Stellen des Neuen Testaments ins Quiretistische übersehte. Röm. 12, 11 lesen wir in der Lutherbibel: „Schicket euch in die Zeit.“ Das (auch in der revidierten) steht nun auf keinen Fall da. Sondern es heißt: „Dienet der Zeit.“ „Tut der Zeit den Dienst, den sie braucht“ (vgl. das Apokryphon: „Werdet gute Geldwechsler“). Wenn es nicht vielmehr heißen muß: „Dienet dem Herrn“; der richtige Urtext ist vielleicht kyrio und nicht kairo.

Christlich-aktivistischen Geist mit Händen greifen will, muß man sich um die Heidenmission bekümmern. Der Sinn dafür ist erst spät erwacht. Den Reformatoren lag die Aufgabe ganz fern, erst die Pietisten hatten Augen dafür. So ist nun auch das Einzige, was die deutsche evangelische Gemeinde in ihrem Gesangbuch an aktivistischen Liedern hat, in dem Abschnitt „Ausbreitung der Kirche“, vulgo „Mission“ zu finden, mithin nur in neueren Sammlungen und jüngeren Datums. Das älteste und schönste der Lieder, von der Gemeinde mit ganzer Seele begrüßt, ist Karl Heinrich v. Bogatzky's († 1774) „Wach auf, du Geist der ersten Zeugen“:

Ach laß dein Wort recht schnelle laufen,
es sei kein Ort ohn dessen Glanz und Schein.
Ach führe bald dadurch mit Haufen
der Heiden Füll in alle Tore ein.
Ja wecke doch auch Israel bald auf,
und also segne deines Wortes Lauf.

Viel der Lieder sind es nicht, die von daher Eigentum der Gemeinde geworden sind. Und selbst hier fällt eine gewisse mehr sehnsüchtige, hoffende Stimmung auf: Vertrauen, daß Gott es schon machen werde, mehr als daß man sich berufen weiß, mit Gott Taten zu tun. Zaghaftigkeit, fast Furcht noch vor dem eignen Werk, obwohl die Versuchung zur eitlen Werkgerechtigkeit von Rechts wegen weit hinter uns liegt. Aber eine Strophe soll doch noch hier stehn:

König Jesu, streite, siege,
daß alles bald dir unterliege,
was lebt und webt in dieser Welt.
Blick auf deine Friedensboten,
laß wehen deinen Lebensodem
durchs ganze weite Totenfeld.
Erhöre unser Flehn
und laß es bald geschehn.
Amen! Amen!
So rühmen wir
und jauchzen dir
ein Halleluja für und für*).

2. Wollen wir ähnliche Klänge hören, so suchen wir sonst vergebens. Einen Ersatz bietet „Ein feste Burg ist unser Gott“ wesentlich durch seine Melodie, dem Inhalt nach doch mehr ein Schutz- und Trutzlied, als zur Tat entflammend und geleitend. „O heilger Geist, kehre bei uns ein“ hilft da schon weiter. Dazu Philipp Spitta († 1859):

O komm, du Geist der Wahrheit
und lehre bei uns ein,
verbreite Licht und Klarheit,
verbanne Trug und Schein.

*) Albert Knapp († 1864).

Gieß aus dein heilig Feuer,
rühr Herz und Lippen an,
daß Jeglicher getreuer
den Herrn bekennen kann. . . .

Gib uns in dieser schlaffen
und glaubenssarmen Zeit
die scharf geschliffnen Waffen
der ersten Christenheit. . . .

Ich fürchte, es ist doch auch bei diesen scharf geschliffnen Waffen nur mehr an das Bekenntnis von Herz und Lippen gedacht, nicht auch so von Herz und Hand.

Und das ist ja nun auch an der Heidenmission, wie wir sie zu-meist haben, das Eigentümliche, daß mit der Weite des Horizonts, die dem Werke und seinen Führern überall in bewundernswertem Maße eignet, eine merkwürdige Enge der Glaubenslehre verbunden ist. Doch vollzieht sich da offensichtlich unter göttlicher Fügung der Weltgeschichte ein Wandel. Man vergönnt dem heiligen Geist nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis mehr Freiheit. Und wo man früher deutsch-lutherisches Christentum pflegte, da darf heute eine indische oder chinesische christliche Kirche empor-
gedeihen.

Der Streit der Theologen und der damit verbundene Eigen-sinn der Konfessionen und Richtungen hat die Aktivität der evan-gelischen Christenheit viel gelähmt. Aber man soll nicht nur darüber trauern und schelten. Es steckt auch in diesen Kämpfen ein Aktivis-mus, der, wo nur rechter Gewissensernst dahinter ist, des Segens nicht entbehren kann. Wer die ganze theologische Arbeit der vier Jahrhunderte, insbesondere aber der letzten anderthalb, nur als Aus-
geburt gelehrter Rechthaberei ansehen wollte, würde unrecht tun. Selbst der Zeit eigensinnigster Orthodoxie kommt zugute, daß die starren Bekenntnismänner allzeit bereit waren, Amt und Brot, Heimat und Behagen für das hinzugeben, was ihnen Wahrheit war.

So steckt ein Stück von heiligem Aktivismus gerade auch in der vielgeschmähten modernen Theologie. Mag sie scheinbar zu noch so negativen Resultaten kommen, wenn ihre Arbeit wahrhaft „kritisch“ ist, im Geiste der Wahrhaftigkeit rücksichtslos wägend und urteilend, so ist die darauf verwendete Kraft auch auf ein „gutes Werk“ ver-wandt. Und gerade daß die Bibel ohne Unterlaß Gegenstand solch kritischer Arbeit ist, konstituiert deren christlichen Charakter. Die Gewissenhaftigkeit gilt hier alles. Spielt einer nur mit den Texten und mit den Problemen, so veründigt er sich an der Wissenschaft so gut wie an der Gnade. Irrt er in guter Meinung, so steht er auch hier unter dem Peccata fortiter. Kein Tun bleibt rein, auch

wenn der Täter ein Christ ist. Aber wieder ist der Christ auch hier nicht allein. Und aus dem Fehlen und Gelingen der Genossen, die miteinander forschen, erwachsen Erkenntnis und Verständnis immer neu. Man soll dem heiligen Geist zutrauen, daß er auch hier treibt und dem Ziele zuführt. „Er läßt's den Aufrichtigen gelingen.“ Spr. 2, 7.

Der Kampf um die Wahrheit ist das tägliche Stahlbad evangelischer Theologie.

3. Diese Art Aktivismus mag manchem nicht gefallen. Aber wir müssen ihm das Gebiet der Erkenntnis und der Wissenschaft auch aufstun (s. S. 86). Ohne die Freiheit zu solchem „Tun“ hätten wir die Reformation und unsre evangelische Kirche nicht*).

Und so stark uns das Stichwort „Aktivismus“ in das Reich des Willens und der Willenstat drängt, bleibt doch das Wichtigste an ihm für uns die Wurzel: der Geist, die Gesinnung, das Pathos, das Ethos. In diesem Sinne greifen wir hier noch einmal auf den Begriff der libertas christiana, der „Freiheit eines Christenmenschen“, zurück. Nicht, soweit er identisch ist mit dem Begriff des Freispruchs, der in der Rechtfertigung dem Sünder zuteil geworden ist (s. o. S. 186 f.). Sondern davon wollen und müssen wir hier noch reden, wozu und wofür nun der von seinem Unglauben befreite Geist frei geworden ist.

Man könnte antworten: Zum Gehorsam. Zu einem neuen Gehorsam, der besser ist als der alte. Warum? Der alte war ein knechtischer, dieser ist ein kindlicher. War Christus für mich des Gesetzes Ende, so bin ich nun zwar nicht allen Gesetzes ledig, aber das Gesetz, dem ich mich jetzt hingebende, ist ein „Gesetz der Freiheit“ (Saf. 1, 25; 2, 12). Der heteronom bestimmte Gehorsam ist als Christenunwürdige Sklaverei erkannt, der autonom bestimmte Gehorsam ergibt sich frei in den Willen des ewigen Gesetzgebers: er gibt sich selbst sein Gesetz und es ist Gottes. Mit Gott Taten tun! das ist nun das Einzige, was er will.

Dabei mag es wohl auch revolutionär zugehen. Die lutherische Reformation verwirft alle „Revolution“ aufs strengste. Aber sie erlag darin doch einer Selbsttäuschung. Denn daß sie ihren Kampf gegen die geistliche Obrigkeit richtete und der weltlichen Obrigkeit sich um so inniger verschrieb, ändert nichts an der Tatsache, daß auch die weltlichen Ordnungen und Zustände durch sie mächtig erschüttert und umgestaltet worden sind. Und wenn der geistlichen Obrigkeit gegenüber geltend gemacht wurde, daß eben in geistlichen Dingen letztlich nur das Gewissen des einzelnen Gläubigen

*) Vgl. was darüber Bd. 1, S. 15 gesagt ist.

entscheiden könne und aller Gewissenszwang gottlos sei; wenn zugleich der weltlichen Obrigkeit gegenüber der Vorbehalt gemacht wurde, daß man natürlich in geistlichen Dingen bei eintretendem Konflikt auch ihr gegenüber des Spruches eingedenk sein müsse: „Man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apgesch. 5, 29) — so scheidet diese Lösung daran, daß geistliche und weltliche Dinge im Leben niemals rein zu trennen sind. Wenn bei den unvermeidlichen organisatorischen Neuerungen den Anhängern des neuen Evangeliums „Rücksicht auf die Schwachen“ als Christenpflicht von Luther mit auf den Weg gegeben wurde*): ja war denn diese durchzuführen, sobald nun wirklich etwas haltbar Neues geschaffen werden sollte? Eine neue Welt ist noch niemals anders geschaffen worden als auf Trümmern der alten, und das heißt zugleich auf Kosten der Schwachen, die sich nicht unversehrt in das Neue mit hereinholen ließen. Man denke an die Minderheiten, die die Abschaffung der Messe oder die Aufhebung der Klöster nicht hindern konnten. Aktivismus geht immer über Leichen. Das ist hart, aber man muß sich das klar machen. Luther hat das gelegentlich auch gesehen und erkannt:

Man lasse die Geister aufeinander plagen und treffen. Werden Etlliche indes verführet, so gehts nach rechtem Kriegslauf; wo ein Streit und Schlacht ist, da müssen Etlliche fallen und wund werden; wer aber redlich ficht, wird gekrönt werden**).

Man hat sich das redliche Luthertum auf den „passiven Widerstand“ zurückgezogen. Aber da liegt ja wieder eine große Selbsttäuschung vor. Der passive Widerstand ist immer auch höchst aktiv und nur eine andre Form des gleichen Aktivismus. Das zeigt Welt- und Kirchengeschichte, nicht nur von damals. Man denke an Ghandi. — Und war der Widerstand gegen die Reichsacht bloß passiv?

Aber wie ernst die Dinge für die Ausführung im Leben hier liegen mögen — bleibt man bei der religiösen Grundhaltung, so ist die einzige Antwort auf die Frage, was wir mit unsrer christlichen Freiheit nun anfangen sollen, die: einen neuen Gehorsam üben:

Denn das ist der Wille Gottes, daß ihr mit Wohltun verstopfet die Unwissenheit der törichtesten Menschen, als die Freien, und nicht als hättet ihr die Freiheit zum Deckel der Bosheit, sondern als die Knechte Gottes. Tut Ehre Jedermann. Habt die Brüder lieb. Fürchtet Gott. Ehret den König***). 1. Petr. 2, 15 f.

Dieser Gehorsam besteht für die Freien nicht im negativen Verhalten, sondern im positiven. Du bist Gottes Kind und als solches im Besitz königlicher göttlicher Freiheit. Wo willst du hin mit deinem

*) Schluß von De libertate christiana. WA 7, 249 ff. EA v. a. 7, 69 ff. Deutsch in „Luther in Worten aus seinen Werken“ S. 138 ff.

**) 1524. WA 15, 219. EA 53, 265. de Wette 2, 547.

***) Das heißt heute bei uns: „Ehret die Republik.“

Reichtum, deiner Kraft, deiner Macht? Du willst deinem Vater im Himmel damit dienen? Hier ist dein Nächster, dem diene. Denn du kannst Gott nicht haben ohne den Nächsten. Und den hast du neben dir auf der Erde, darum heißt er dein Nächster. Oder genauer und besser übersetzt: dein Näher*).

3. Damit kommen wir auf die Seele des Aktivismus (wahrlich nicht des Quietismus) zu sprechen: die Liebe. Ist Glaube die Wurzel unsrer Religion, so Liebe der Baum und die Frucht. Aber Liebe freilich nicht nur als heimliche Neigung, freundliche Stimmung oder (den Liebenden) verzehrende Leidenschaft, sondern als Tun, Schaffen, Zeugen und Gebären. Die meisten Kirchenchristen stellen sich unter „christlicher Liebe“ eine stille Liebe vor, — ach nur allzu still. Es ist zu begrüßen, wenn heute ein christlicher éros an Stelle der agápē proklamiert wird; wir können ihn brauchen. Aber biblisch ist der Begriff nicht, er kommt in der Bibel gar nicht vor; Ignatius (Röm. 7, 2) braucht ihn im ablehnenden Sinne: „meine leidenschaftliche Liebe (zur Welt) ist gekreuzigt“ — derselbe Gedanke wie bei Paulus Gal. 6, 14: „die Welt ist mir gekreuzigt und ich der Welt“. Bleiben wir also bei der agápē. Wenn wir nur mit ihr Ernst machen — das genügt.

Agápē, griechisch, und agapān, das zugehörige Zeitwort, kommt her von ágamai „bewundere“ „hochschätze“ und hat von je her einen andern Klang und Sinn als die konkurrierenden Wörter philein und erān. Erān, auch im Alten Testament (LXX) „lieben“ von der leidenschaftlichen Liebe, auch der nichtsinlichen: „Verlangen tragen“ „Lust haben“ „brennen auf etwas“ — immer ist doch das egoistische Moment stark mit eingeschlossen. Philein hängt mit philos „Freund“ zusammen (Joh. 15, 13—15; Gegensatz zu dūlos „Knecht“); es wird niemals von der Feindesliebe gebraucht, ist milder: dem Zuge seines Herzens folgen, etwas gerne tun, etwas pflegen zu tun (wie wir sagen: ich liebe zu reisen, ich liebe die Kunst), in der Regel von dem natürlichen engen Verhältnis zu Freunden und Verwandten, daher philadelphia Bruderliebe. Es entspricht den beiden Wörtern das lateinische amare. Dagegen hat agapān seinen Kompanion im lateinischen diligere**). Es ist eine Liebesgesinnung, die in der Richtung eines vernünftigen Willens sich bewegt, durch Erkenntnis bestimmt, mit Ehrfurcht gepaart. Die

*) Martin Rade, Der Nächste. In der Festschrift für Jülicher (1927). Der Begriff des Nächsten ist hier untersucht und vor allem bekämpft, daß man ihn dem Gleichnis Luk. 10 entnimmt.

**) Dieser Unterschied von amare und diligere hat sich ja dann im christlich-kirchlichen Latein verloren.

kann auch „geboden“ werden (eros niemals). Die kann man auch Gott gegenüber haben (eros, philia von Rechts wegen nicht). Sie schließt den Affekt nicht aus, aber es ist ein geklärter und verklärter, sittlicher, ja heiliger Affekt, der das bewußte Wollen zum Gefährten hat. Das Wort ist recht eigentlich in seiner tiefen Bedeutung aus dem Schoße der geoffenbarten Religion geboren — Sprache des heiligen Geistes. So ganz dem Christentum eigentümlich, wenn es von der erbarmenden Liebe Gottes zu den Menschen gebraucht wird, und von daher die eigentliche Macht und Aufgabe der Christen ihren Mitmenschen gegenüber*).

1. Kor. 13, 13; 14, 1:

Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen. Strebet nach der Liebe.

Eingeleitet, bevormortet ist dieser Spruch im Zusammenhang der Erörterung über Wert und Rang der Geistesgaben überhaupt durch 1. Kor. 12, 31:

Eifert nur immer um die besten Gaben. Je höher, je besser! (Weizsäckers Übersetzung.)

„Die Liebe voran!“ überträgt derselbe Weizsäcker 14, 1: „Sagt der Liebe nach!“ würde ich vorziehen.

Und 1. Joh. 4, 16:

Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm**).

Dazu Luthers Kommentar in der „Freiheit eines Christenmenschen“, Schluß der deutschen Schrift:

Aus dem allen folget der Beschluß, daß ein Christenmensch lebt nicht in ihm selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten. In Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe. Und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe***).

*) Vgl. Hermann Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch (1867) ¹¹1923 (von Julius Kögel), S. 9—19.

**) Wörtlich: *Hō theós agápe estin* „Gott ist Liebe“. Und doch hat Luther richtig deutsch übersetzt, nach den Grundzügen seines „Sendbriefs vom Dolmetschen“ (1530), und die Revisoren haben unrecht getan, ein Wörtliches an die Stelle zu setzen. Sie haben damit den Rhythmus der Sprache gestört und den Inhalt nicht gebessert. So, wie Luther, reden wir Deutschen.

***) *WA* 7, 38. *EA* 27, 199. *BrA* 1, 316. *BA* 2, 27. Die Sache ist zu wichtig, daß wir nicht die entsprechende Stelle in *De libertate christiana* auch ausschreiben sollten: *Concludimus itaque, Christianum hominem non vivere in se ipso, sed in Christo et proximo suo, aut Christianum non esse. (Das sieht im Deutschen nicht!!) In Christo per fidem, in proximo per charitatem. Per fidem sursum rapitur supra se in Deum, rursum per charitatem labitur infra se in proximum (man denke an Goethes Ehrfurcht gegen das, was unter uns ist), manens tamen semper in Deo et charitate eius. WA* 7, 69. *EA* v. a. 4, 249.

Also kein ordo, keine Zeit- und Reihen- und Rangfolge. Alles Ein Akt. — Darüber hinaus ist nun schlechterdings nichts zu sagen.

Siehe, das ist die rechte geistliche christliche Freiheit, die das Herz frei macht von allen Sünden, Geheßen und Geboten (— wofür?! —), welche alle andere Freiheit übertrifft, wie der Himmel die Erde. Welche geb' uns Gott recht zu verstehen und behalten. Amen*).

4. Ein Titel für die Sache, den das Neue Testament hat und die Reformatoren auch gelegentlich aufgenommen haben, ist uns wieder verloren gegangen: die Lehre von der Vollkommenheit. Ritschl hat vergeblich versucht, ihn wieder hochzubringen**).

Im Neuen Testament lesen wir Kol. 3, 14:

Über alles ziehet an die Liebe, die da ist das Band der Vollkommenheit (syndesmos tēs teleiōtetos das vollkommene Band, das die Gemeindeglieder zusammenschließt).

Im Hebräerbriefe (5, 11—14; 6, 1—8) wird ein Unterschied gemacht zwischen Milchkindern (nepioi) und Erwachsenen (téleioi); bei Jak. 3, 2 heißt der, der in keinem Worte fehlet, ein vollkommener Mann. Aber vornehmlich Matth. 5, 48 wird der Begriff sanktioniert: „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater vollkommen ist.“ Warum soll es nicht Menschen, Christen geben, die durch die göttliche Führung und Erziehung auf eine Höhe des Glaubens und der Lebenshaltung gekommen sind, wie sie nur eben erreichbar ist? Wobei nicht zu vergessen, wie Lukas (6, 36) den Matthäus verstanden hat, worin also das Neue Testament selber den wesentlichen Inhalt dieser Vollendung des Christseins erblickt — in der Barmherzigkeit! Das ist also das Ziel, der Gipfel der Bestimmung, wenn man hier für dies Erdenleben ein Christ wird. Vgl. noch Phil. 3, 15.

Die Reformatoren hatten die Tatsache vor sich, daß das Privileg solcher Vollkommenheit von den Klosterchristen in Beschlag genommen war. Diese, die ihr dreifaches Gelübde (Verzicht auf Eigenwillen, Besitz und Ehe) gemäß den consilia evangelica auf sich genommen hatten und hielten, waren die eigentlich Frommen (religiosi) und Vollkommenen (perfecti). Im Widerspruch damit sahen die Reformatoren den „vollkommenen“ Christen in dem Manne und der Frau, die mitten im vollen irdischen Leben stehend die Pflichten ihres Berufes treu erfüllten. Denn das ist doch an dem,

*) Ebenda. In beiden Ausgaben.

**) Albrecht Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion (1875) §§ 50 und 57. Die christliche Vollkommenheit (1874, 1902), neuerdings wieder herausgegeben von Fabricius (1925). Es ist also immer noch Interesse dafür vorhanden. Vgl. Luthardt § 66. Nichts bei Schmid.

was vor allem die Augsburgerische Konfession darüber sagt, die Hauptsache. Art. 27. 16. 26. Selbstverständlich ist dabei vorausgesetzt, daß sie innerlich richtig zu Gott stehen (in Demut ihm vertrauend und sich alles Guten von ihm versehend), aber die Hauptsache ist das *servire vocationi*: „Da siehe deinen Stand an, ob du Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Herr, Frau, Knecht, Magd feist“ (Kleiner Katechismus). „Unsers Berufes warten — darin stehet die rechte Vollkommenheit und der rechte Gottesdienst, nicht im Betteln (der Bettelmönche) und in einer schwarzen oder grauen Kappen (Kutte).“

Hat nun der Ausdruck sich nicht durchgesetzt, weder in der Dogmatik noch in Predigt und Unterricht, so doch die Sache, so daß nichts der protestantischen Frömmigkeit in ihrem praktischen Vollzuge eigener ist als das Ethos treuen Berufsgehorsams. Das galt für die Menschen der Aufklärungszeit genau so wie für die Menschen des orthodoxen Zeitalters, und es gilt heute noch, wo die alte Kirchlichkeit eine Macht bedeutet. Da ist das tägliche Gebet:

Gib, daß ich tu mit Fleiß,
was mir zu tun gebühret,
wozu mich dein Befehl
in meinem Stande führet.
Gib, daß ichs tue bald,
zu der Zeit, da ich soll,
und wenn ichs tu, so gib,
daß es gerate wohl*).

Welche Hemmungen die Gewerbefreiheit, die Freizügigkeit und, wie wir leider heute hinzufügen müssen, die Arbeitslosigkeit diesem Berufsbewußtsein in den Weg getürmt haben, ist nicht zu sagen. Aber ein Rest davon ist doch mit dem Gedanken der Pflicht in unserm Christenvolke lebendig und wirksam geblieben. Auch dank Kant. Dennoch ist keine Frage, daß hier ein Stück urwüchsigen protestantischen Christentums unter veränderten Umständen furchtbar um seine Existenz kämpft.

Es waren und sind ja auch Schwächen damit verbunden. Was nicht mit dem „Beruf“, dem Stande, der Zunft aufgegeben war, schien keine Aufgabe. „Es ist mein Amt nicht!“ Eine engstirnige Bürokratie konnte sich hinter diese Reserve verschanzen. Bricht dieses Horizontchristentum zusammen, dann erwacht vielleicht der Sinn für das Außerordentliche, das zu tun ist. Die Kirche des Enthusiasmus meldet sich hinter der Philistertugend einer bürgerlichen Erziehung. Man muß auch da Wege Gottes sehen. Aber das blöde Auge fragt sich vergebens, ob der Gewinn größer sei oder der Verlust?

*) Johann Heermann († 1647) „O Gott, du frommer Gott“.

6. Kehren wir zurück zum Kern der Sache. „Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung“ 1. Thess. 4, 3. Dieser Spruch ist der Ausgang alles christlichen Aktivismus. Man muß selbst heilig sein, vom göttlichen Pneuma ergriffen und zubereitet, um nun hinauszugehn in die Welt und Gottes Taten zu tun. Wann komme ich so weit? Und komme ich überhaupt so weit?

Lutherisch ist es, in Gottes Namen Seinen Willen hinaustragen in die Welt, auch wenn man selber noch nicht so weit ist. Immer wieder hat sich dawider eine Richtung aufgelehnt, die es mit der faktischen Heiligkeit des Frommen anscheinend ernster nahm. So schon zur Zeit der Täufer (Wiedertäufer). Und in neuerer Zeit spricht man da von einer „Heiligungsbewegung“, auch Orforder Bewegung genannt, die als solche vom August/September 1874 datiert und, was uns hier am meisten angeht, in einer deutschen Glaubenslehre ihren Niederschlag gefunden hat, betitelt: „Das völlige, gegenwärtige Heil durch Christum“ *). Verfasser der ehemalige Missionar und Lehrer am Missionsseminar in Ranchi Theodor Fellinghaus († 1911). In irgendwelcher psychischen oder moralischen Depression hat er später sein Werk zum Teil widerrufen. Fast möchten wir sagen: Schade! Denn es ist gut und nützlich zu lesen, wie ein evangelischer deutscher Theologe die durch Jesus Christus geschene Erlösung beschreibt als eine völlige, die alle verunreinigende Sünde und alles Weltelend überwindet. Gegenüber der Schlappheit und dem Kleinglauben, die unser Durchschnittschristentum beherrschen, ist solch aufrüttelnde Meinung heilsam. Und zwar nicht im Evangelium der Reformatoren, aber im Evangelium des Paulus und der ersten Christengemeinde hat sie ihren starken Widerhall. Man lese nur Römer 6.

Wir halten es gleichwohl mit Luther und dem reformatorischen Glaubensverständnis:

Christianus non est in facto, sed in fieri. Der Christ ist niemals fertig, immer im Werden **).

Daß also dies Leben nicht ist eine Frumkeit sondern ein Fromwerden, nicht eine Gesundheit sondern ein Gesundwerden, nicht ein Wesen sondern ein Werden, nicht eine Ruhe sondern eine Übung: wir sind noch nicht, wir werdens aber. Es ist noch nicht getan und geschehen, es ist aber in Gang und Schwang. Es ist nicht das Ende, es ist aber der Weg. Es glühet und glinzet noch nicht alles, es setzt sich aber alles ***).

*) ¹1880, ⁵1903.

**) WA 38, 568, 37. Wörtlich: „Der Christ ist nicht im Gewordenen, sondern im Werden.“ 1538.

***) WA 7, 337. EA ¹24, 73; ²24, 75. BA 2, 75. Grund und Ursach ... 1521.

Dieses Werden und Vorwärtskommen, das ist ein Aktivismus, ohne den ist man in der Tat kein Christ.

7. Machen wir aber schließlich das, woran uns liegt bei diesem Aktivismus, an einem Beispiel klar.

In dem Evangeliumsverständnis unsrer amerikanischen Brüder spielte schon vor dem Kriege und spielt noch heute der Pazifismus eine beherrschende Rolle*). Er war und ist für sie gleichsam das ganze Christentum.

Wenn nun diese Friedensbewegung so gemeint ist, daß sie sich zum Ziele setzt: „Nie wieder Krieg!“ dann ist diese Losung ebenso zu beurteilen, wie die: „Nie wieder Sünde!“ In beiden Fällen wird uns ein Ziel gesteckt, das uns von unserm Herrn Jesus Christus zwar gezeigt, aber dessen Erreichung auf Erden uns nicht verheißen worden ist. Der Sünde gegenüber haben wir uns auf den Satz gestellt: *Iustificatus iustificat proximum*: Der du von Gott deine Sünden vergeben bekommst, vergib sie auch deinem Nächsten. Auf unsern Fall angewandt: welches der weltgeschichtliche Effekt dieser Gesinnung sein mag, das bleibe dahin gestellt — aber du sei so gesinnt!

Nichts Unmöglicheres, als wenn uns nun irrende Brüder aus der Bibel entgegenhalten wollen: Aber es muß Kriege geben, solange die Erde steht. Weil in der Bibel von Kriegen und Kriegsgeschrei die Rede sei bis Ende der Welt. (Von dem Wert solcher Zukunftsrede sprechen wir noch.) Zugegeben, daß es so sein und bleiben wird: wo in der Bibel sind denn wir Christen dazu verpflichtet worden, unsererseits dafür zu sorgen, daß es so bleibt? Nur solch ein Hinweis könnte doch die stützen, die den Kriegszustand unter den (christlichen) Völkern durch ihre Lehre und ihr Verhalten (direkt oder indirekt) für den normalen erklären, gegen den nichts zu machen sei.

Andre Gründe mögen sie für ihre Stellungnahme anführen, z. B. daß ein Volk, das in den Krieg gehe, Gottes Segen und ein gutes Gewissen nicht entbehren könne. Daß dann die Kirche (nicht die des Enthusiasmus) zu ihrem Volke gehöre, mit ihm auf Gedeih und Verderb verbunden. Aber die Heilige Schrift und unsern Herrn Christus soll man damit unverworren lassen.

Worin der christliche Aktivismus in diesem Falle sich bewährt, ist dies: daß er, unbeirrt durch die Frage nach dem Erfolg, die Folge der rüchhaltlosen Friedfertigkeit aus seinem Christen-

*) Vgl. aus der überreichen Literatur zu dieser Kontroverse Heinrich Fried, *Das Reich Gottes in amerikanischer und in deutscher Theologie der Gegenwart* (1926).

tum zieht. Charity begins at home: die beginnt im eignen Hause, bemächtigt sich des eignen Volkes (in seinen sozialen Kämpfen), macht nicht Halt an Landesgrenzen und Schützengräben, sondern liebt auch die Feinde. Nur aber nicht platonisch, sondern reell und effektiv, und führt so einen Krieg gegen den Krieg. Wie es diesem Aktivismus dann ergeht, wenn er durch Niederlagen hindurch muß, weil er nicht stark genug ist, die Menschen und die Verhältnisse zu zwingen: das ist eine andre Frage. Vielleicht muß er selbst zur Flinte greifen: Pecca fortiter. Vielleicht widersteht er dem Zwang, wird ein Märtyrer seiner Überzeugung: wohl, wenn er seiner Meinung gewiß ist. Aber wohin, in welche Richtung die göttliche Energie, die wir den heiligen Geist nennen und an die wir glauben, den Christen mit seinem Willen und Einfluß weist, darüber sollte kein Streit sein.

Christus hat einst durch sein Evangelium Frieden gemacht, äußeren Frieden zwischen Juden und Heiden (Eph. 2, 11 ff.), ja was noch schwerer war, zwischen Juden und Samaritern (Luk. 9, 55; 10, 33 ff.; 17, 16). Er hat sich nicht in die Politik gemischt und hat keinen Völkerbund gestiftet. Aber er hat seinen Jüngern einen Sinn in die Seele gesenkt, der bohrt hinein in die Weltgeschichte und schafft an ihr. Diesen Dienst dürfen wir der Welt nicht schuldig bleiben. Wir sind eben „ganz andre“ Menschen, und soweit die Welt unsrer Einwirkung zugänglich ist, soll sie „ganz anders“ werden. Wenn wir Macht haben über die Welt und sie bleibt dennoch dieselbe, wie sonst, sind wir das dumm gewordne Salz, das nur wert ist von den Leuten zertreten zu werden.

Darum, ob wir den Weltfrieden zustande bringen, ist — daß wir so sagen — völlig gleichgültig. Aber Friedestifter (eireno-poiot, peacemakers) müssen wir sein. Matth. 5, 9; 20, 25—28. Und es kann nichts schaden, wenn uns dabei der Enthusiasmus beseelt, der dem Heiland der Welt zusingt:

Drum kann nicht Friede werden,
bis deine Liebe siegt,
bis dieser Kreis der Erden
zu deinen Füßen liegt*).

*) Albert Knapp († 1864) „Der du zum Heil erschienen.“

Achtes Kapitel

Der heilige Geist als Bringer einer neuen Weltanschauung

§ 84. Christliche Weltanschauung

1. Es ist heutzutage viel von Weltanschauung die Rede. Man hat an ihr einen weiteren Begriff, unter den man die Religionen gern mit verwandten Erscheinungen des heutigen Geisteslebens zusammenfaßt. So hilft man sich im Staatsleben der Tatsache gegenüber, daß nicht nur die Kirchen mit ihrer Religion da sind, sondern daß auch andre Gruppen von Staatsbürgern in Konkurrenz mit den Kirchen gemeinsame Ideen vertreten, für die sie eine analoge Anerkennung verlangen. Dabei reicht der Umfang dieser Ideen oft bei weitem nicht, die ganze „Welt“ zu umfassen. Es handelt sich oft nur um begrenzte Lebensansichten, die aber irgendwie Gemeinschaft bildend auftreten. Daneben begegnet die Forderung, daß ein jeder ernste Mensch seine Weltanschauung haben müsse, und dem entsprechend beruft sich das Individuum auf seine Weltanschauung.

Zur Klärung der Sache unterscheiden wir zunächst „Weltbild“ und „Weltanschauung“.

Ein Weltbild bietet jeder Menschengeneration die Wissenschaft ihrer Zeit. Sie kontrolliert die Vorstellungen, welche der naive Geist sich von den Dingen um ihn her macht, berichtigt, ergänzt sie, faßt sie zu einem Ganzen zusammen. Alle die Vorstellungsinhalte, die unser Bewußtsein erfüllen, bilden das „Universum“, sind unsere „Welt“.

Die Menschen von einst stellten sich die Welt als einen dreiteiligen Bau vor: die Erde als eine Fläche, unter der sich der Hades oder die Hölle befand, über der der Himmel sich wölbte. Diese Dreiteilung erhielt sich bis ins siebzehnte Jahrhundert, auch nachdem die Kugelform der Erde sich schon durchgesetzt, das Firmament sich in die Sonnensysteme aufgelöst hatte. Noch Abraham Calov († 1686) vertritt sie. So hat es ja noch im neunzehnten Jahrhundert evangelische Theologen gegeben, die daran festhielten, daß die Sonne sich um die Erde bewege: Gustav Knaf († 1878),

der Dichter des schönen Liedes „Laßt mich gehn“. Was diese Theologen (und frommen Laien) von dem alten Weltbild nicht loskommen läßt, ist ihr unfreies Verhältnis zum Bibelbuchstaben; gegen Kopernikus entscheidet für sie Josua 10, 12 f. Auf derselben Linie bewegt sich der „Fundamentalismus“ mit seinem Kampf gegen die Entwicklungslehre. Korrekturen, welche die Wissenschaft selbst immer neu an ihren bisherigen Ergebnissen vornimmt, kommen der bibeltreuen Skepsis gegen ihre Autorität zu Hilfe. Aber im Ernste kann dagegen kein Widerspruch aufkommen, daß die Erkenntnis der äußeren Gestalt der Welt — ihr Gewordensein und Sichverändern, auch den Menschen mit eingeschlossen — Sache der Wissenschaft ist. Das Bild, das eine gewissenhafte Beobachtung und Durchforschung der Erscheinungswelt uns von der Gesamtheit der uns umgebenden Gegenstände und von unserm eigenen Naturdasein entwirft, wird von unserm Glauben grundsätzlich anerkannt und verarbeitet. Denn wir spüren überall, wo der Wahrheitstrieb sich regt und betätigt, Geist von Gottes Geist. Wir wissen wohl, daß die Wissenschaft auch irrt, solange sie strebt, und wir brauchen nicht auf jedes neue Fündlein der Natur- oder Geschichtswissenschaft hereinzufallen, auch wenn es noch so großartig aufgemacht ist, zumal wo antireligiöse, antikirchliche Tendenz sich seiner bemächtigt. „Prüfet Alles, und das Gute behaltet“ 1. Thess. 5, 21. Aber grundsätzlich ist da kein Zweifel möglich. Die evangelische Lehre vom Gottesdienst des Berufs macht die Bahn frei dafür, daß die Berufenen der Wissenschaft, indem sie uns das Weltbild mit ihren Augen zeigen, als Diener Gottes und Haushalter über seine Gaben von uns dankbar anerkannt werden. Unre Sache, aller Frommen Sache ist es dann, daß wir mit dem Charisma, das wiederum uns geschenkt ist, dieses Weltbild tapfer und treu aufnehmen — in unsre Weltanschauung.

Unter Weltanschauung verstehen wir nämlich eine Funktion unsers Geisteslebens, die durchaus von religiöser Art ist. Oder wenn sie das ablehnt, muß sie als Religionsersatz beurteilt werden. Wenn wir bei der täglich von der Wissenschaft neu erstrebten Herstellung eines richtigen Weltbildes schon den Geist der Wahrheit am Werke sehen, so geht es hier erst recht nicht ohne den heiligen Geist, der unserm Stückwerkwissen mit der Kraft übermenschlicher Einsicht zu Hilfe kommt. Weltanschauung im großen, strengen Sinne hat der Glaube. Weltanschauung ist Glaube. Es handelt sich da um Sinn, Zweck und Ziel des Seienden überhaupt. Also um Fragen, auf welche menschliche Vernunft allein sich keine Antwort geben kann.

2. Der Welt-Gedanke, wie er in dem Worte Weltanschauung drin steckt, ist selber religiösen Ursprungs. Denn für das profane

Erkennen zerfällt die Masse des Seienden immer wieder in eine unermessliche Vielheit, sei es daß wir die Fülle der Natur draußen, sei es daß wir die Folge unserer persönlichen Erlebnisse beobachten. Daher der Spezialisismus der Wissenschaften, der ohne Religion oder Religionsersatz nicht zu überwinden ist, so gewiß ein ernstes Verlangen nach Synthese weithin Erfolg haben mag. Eine geschlossene Einheit des Weltgedankens schafft allein der Gottesgedanke. Wir werden lieber sagen: Daß uns die Welt nicht auseinanderfällt, verbürgt uns allein der lebendige Gott.

Den geschichtlichen Beweis dafür liefert das Alte und Neue Testament. Hier können wir erleben, wie dem Glauben an den Schöpfer die Welt ein Ganzes wird.

Dieser Glaube ist gleichgiltig gegen das Wie der Welt, gegen ihr Wiegewordensein, gegen alle wissenschaftliche Welterklärung. Daß Gott ist als der Sinngeber, Zwecksetzer, ans Ziel-Bringer, dies ist das Wesentliche. Diese Gewißheit muß uns der heilige Geist eingeben. Dann erst stehen wir mit festen Füßen in der Welt und können in ihr unsern sichern Weg machen.

Hier versagt der Polytheismus völlig. Hier siegt der Monotheismus immer wieder über Pantheismus und Monismus*).

3. Noch ehe es Weltanschauung als Glauben und als Erkenntnis gibt, gibt es Weltanschauung als Stimmung. Viele bringen es mit ihrer sogenannten Weltanschauung überhaupt nicht darüber hinaus.

Es macht sich dann eine pessimistische oder eine optimistische Weltanschauung geltend.

Der Pessimismus, der die Welt und das Dasein in ihr von der schlechten Seite nimmt und wo möglich kein gutes Haar an ihr läßt, ist im Grunde gar keine schlüssige Auffassung, geschweige eine befriedigende theoretische Erläuterung und praktische Aneignung der Welt, sondern die Verzweiflung an beidem. Für Arthur Schopenhauer († 1860) war die Welt die absolute Unvernunft, für Eduard

*) Von den Dogmatikern der Gegenwart ist innerhalb der Glaubenslehre selbst keiner dem Problem der „Welt“ und „Weltanschauung“ so umfassend und fördernd nachgegangen wie Horst Stephan: Glaubenslehre, 1921. Sein ganzer dritter und letzter Teil (S. 213—321) ist überschrieben: „Die evangelische Weltanschauung“ und handelt 1. von der Welt der Religion, 2. von der Welt des Geistes, 3. vom Weltganzen. Natürlich geht auch Arthur Titius in seinem großen Werke „Natur und Gott“ (1926) diesem Problem und diesen Problemen gründlich nach. Zum Weltgedanken bleibt interessant und fördernd, was Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ von und zu den Antinomien sagt. Welt „das Ganze der Erscheinungen“ (bei Reclam, S. 348. 374 und überhaupt S. 339 bis 451). Dazu Rudolf Otto, Naturalistische und religiöse Weltanschauung (1904, 2 1909).

von Hartmann († 1906) das Produkt eines gegenstandslosen Willens. Besser nie geboren zu sein. Notdürftig hilft man sich über die Misere hinweg durch Wissenschaft und Kunst. — Es wäre ja nun an sich möglich, daß wir in einer solchen Welt lebten. Aber die Entscheidung für diesen Pessimismus geschieht immer vermöge einer sichtslichen Willkür des Temperaments und der (natürlich begrenzten) Erfahrung. Der Beweis, daß die Welt so sei, ganz auf das Übel angelegt, müßte als reiner Induktionsbeweis geführt werden. Die Summe der Güter und die Summe der Übel so widereinander abzuwägen, daß ein sicheres Resultat von mathematischer Giltigkeit dabei herauskäme, ist unmöglich. So wirft das Subjekt sein Empfinden in die Waagschale, und sie sinkt. Der Pessimismus ist, wenn auch noch so viel veranlaßt, als letztes Gutachten ein rein subjektives Eingestellt sein auf die das Subjekt umgebende Welt.

Nicht anders der Optimismus. Aber er ist doch nicht das einfache Gegenstück zum Pessimismus. Gewiß, auch hier kann persönliche Anlage und individuelle Erfahrung eine willkürliche Auswahl von Beobachtungen zum maßgebenden Faktor im Urteil erheben. Aber der Optimist leugnet die Tatsache von Übeln in der Welt nicht, er erkennt sie sogar weithin an; nur versinkt ihm diese Unvollkommenheit des Einzelnen und Vielen in einer spürbaren Übermacht des Schönen und Guten. Während der Pessimist Alles dunkel und finster sieht, ist der Optimist zufrieden, wenn über das Dunkle und Finstre schließlich doch Licht triumphiert. Die allermeisten Philosophen stehn so auf der Seite des Optimismus: die Stoa, Shaftesbury († 1703), Leibniz († 1716), Wolff († 1754), Rousseau († 1778) und die ganze Aufklärung, Hegel († 1831), Feuerbach († 1872), Strauß († 1874), Comte († 1857), Nietzsche († 1900). Wie die Pessimisten kommen auch die Optimisten, nur mit ganz anderm, positivem, die Weltansicht selber bestimmendem Nachdruck auf Wissenschaft und Kunst hinaus. Und wie bei den Pessimisten ist bei den Optimisten das Grundmotiv ihrer Haltung ästhetischen Ursprungs und Inhalts: „Stimmung“ *).

Ein Unterschied der seelischen Haltung ist doch vorhanden. Der Pessimist versinkt in seinen zufälligen Eindrücken, ohne den Willen zu einer grundsätzlichen Korrektur aufzubringen. Der Optimist sieht auch die zuwideren Instanzen, aber er ruht nicht, bis er sie überwindet und die „beste der Welten“ aus dem Widerstreit herausgeholt wird. Läuft es dort auf die Verzweiflung hinaus, so hier doch auf eine Willensleistung. Intellektuell mag im Einzelnen der

*) Auf diese ästhetisch-hedonische Wurzel der pessimistischen und optimistischen Weltansicht hat Friedrich Albert Lange († 1875) sehr glücklich hingewiesen: *Geschichte des Materialismus* 2, 4, 4 (° 1898, Bb. 2, S. 541).

Bessimist der tiefere sein: wie oberflächlich war der Optimismus des achtzehnten Jahrhunderts, wenn er sich nun tatsächlich an dem Induktionsbeweis für seine Auffassung erquickte.

4. Das Christentum zeigt eine merkwürdige Verbindung von strengstem Pessimismus und entschiedenstem Optimismus. Es ist ganz außer Stande, bloß mit dem Temperament und auf Grund zusammenhangloser Glücksempfindungen diese Welt zu bejahen. Es nimmt Freude als Freude und das Gute als Gutes, aber bleibt dabei nicht stehen, versinkt nicht darin, sondern sucht ein Ganzes der Erfahrung und des Verstehens, wobei ihm die bedrückenden Momente des Daseins nicht entgehen können. Es verweilt aber ebenso wenig ausschließlich und hartnäckig bei diesen, kann das gar nicht, weil es ja selber durch Erlösung von dem Bösen konstituiert ist. Diese selige Erfahrung zwingt im Gegenteil den Christen, das Böse, Schlechte, Üble als das überwundene anzusehn, und wo dies nicht gelingen will, als das zu überwindende.

Gerade dieser entschlossene, Hindernisse überwindende Optimismus, der eines hellen Zieles, eines vernünftigen Zweckes, eines weisen Sinnes der Welt und Weltgeschichte gewiß ist, ermöglicht es dem Christentum, ja nötigt es, die finstern Hinter- und Untergründe des Daseins in ihrer ganzen Furchtbarkeit aufzusuchen und zu erkennen, so daß wir im Christentum die ganze Stala vom schwärzesten Pessimismus bis zum strahlenden Optimismus durchzukosten in der Lage sind.

Das spiegelt sich in unsrer christlichen Kunst und Poesie mächtig wider. Und zwar ist der Optimismus dabei keineswegs nur ein solcher der Hoffnung, die aus lauter Verzweiflung emporgedeiht, also nur einen Optimismus der letzten Dinge bedeutet; sondern im ruhigen Besitz dieser Endausicht hat der Christenmensch auch die Macht und Fähigkeit, in der Welt, wie sie heute ist, das Gute und Schöne zu spüren und zu genießen.

Das Lied, das Gesangbuchlied der Gemeinde, hat durchaus das Recht, einseitig der einen wie der andern Stimmung, der einen wie der andern Erfahrung vollen Ausdruck zu geben.

Es muß genügen, von jedem Typ ein Beispiel herauszuholen. Beide Lieder sind von Paul Gerhardt. Zuerst der pessimistische Christ:

Ich bin ein Gast auf Erden
und hab hier keinen Stand ...

Was ist mein ganzes Wesen
von meiner Jugend an,
als Müh und Not gewesen?
So lang ich denken kann ...

So gings den lieben Alten,
an deren Fuß und Pfad
wir uns noch täglich halten,
wenns fehlt am guten Rat.
Wie mußte sich doch Schmiegen
der Vater Abraham ...

Die frommen, heiligen Seelen,
die gingen fort und fort
und änderten mit Quälen
den erstbewohnten Ort;
sie zogen hin und wieder,
ihr Kreuz war immer groß,
bis daß der Tod sie nieder
legt' in des Grabes Schoß.

Ich habe mich ergeben
in gleiches Glück und Leid.
Was will ich besser leben,
als solche große Leut? ...

Die Herberg' ist zu böse,
der Trübsal ist zu viel.
Ach komm, mein Gott, und löse
mein Herz, wenn dein Herz will. ...

Ach, wie tut das den armen verlassenen Alten, den jahrelang
Siechen, auf ihrem Strohlager in der elenden Kammer - so wohl,
wenn ihr Pfarrer kommt und ihnen diese Strophen vorspricht.
„Ja, ja, so ist es.“

Aber es gibt daneben noch den optimistischen Christen, der jubelt
und jauchzt:

Ich singe dir mit Herz und Mund,
Herr, meines Herzens Lust. ...

Wer hat das schöne Himmelszelt
hoch über uns gesetzt?

Wer ist es, der uns unser Feld
mit Tau und Regen nezt?

Wer wärmet uns in Kält und Frost?

Wer schützt uns vor dem Wind?

Wer macht es, daß man Öl und Most
zu seinen Zeiten findt? ...

Wohlauf, mein Herze, sing und spring
und habe guten Mut ...

Er hat noch niemals was versehn
in seinem Regiment;
nein, was er tut und läßt geschehn,
das nimmt ein gutes End ...

Und während da niemals eine Aufforderung begegnet, uns in
die Schatten- und Nachtseite des Lebens hineinzubohren, geschweige
hineinzuverlieren, kehrt in der andern Richtung die Mahnung, das

Licht und die Freude dankbar zu suchen, auch die auf Erden in der geschaffenen Natur vorhandene, immer wieder; so derselbe Paul Gerhardt:

Geh aus, mein Herz, und suche Freud
in dieser lieben Sommerzeit . . .

5. Schauen wir in die Bibel, so tritt uns da ohne Weiteres ein zwiefacher, ganz entgegengesetzter Begriff von „Welt“ entgegen. Und zwar hat der griechische Urtext auch zwei Wörter dafür, die Luther beide mit „Welt“ verdeutscht; das ist zwar kein Fehler, aber doch eine Verarmung der Sprache.

Mit „Welt“ übersetzt er 1. das uns ja als Fremdwort heute völlig geläufige kosmos. Das heißt ursprünglich „Schmuck“, dann „Ordnung“ und bedeutet also das wohl geordnete Weltganze. So lesen wir bei Paulus Röm. 1, 19, daß diese geschaffene Welt geradezu so geordnet, so meisterhaft gestaltet ist, daß die Menschen von da her ihre Schlüsse machen können auf das unsichtbare Wesen Gottes, seine ewige Kraft und Gottheit. Und Apgesch. 17, 24 wird dieses Schöpfergottes Wesen aus der Tatsache der Welt heraus beschrieben als Gottes der Geschichte. Im Ev. Joh. 3, 16 aber steht diese Welt, dieser Kosmos da als der Gegenstand der wunderbaren Liebe Gottes, die in der Sendung seines Sohnes offenbar geworden ist: gewiß in erster Linie die Menschenwelt, aber — es steht doch eben da kosmos und nicht anthropotēs „Menschheit“ — die Menschheit eben als Teil des Ganzen, für das der ewige Gott die Verantwortung nicht ablehnt, sondern das er als Ganzes am Busen hält.

Dieser Weltbegriff hat ein naiv optimistisches Gepräge. Es ist, wie wenn das geschaffene Universum sich noch in dem Zustande befände, wie am Schöpfungsmorgen 1. Mos. 1: „Siehe, es war alles sehr gut.“

Nun aber 2. überträgt Luther mit „Welt“ auch den Ausdruck aion, der ja in der Form „Aion“ unserer Rede auch nicht ungeläufig ist. Erfüllt uns der Ausdruck kosmos mit einer Raumvorstellung, so stehen wir mit dem Worte aion im Reiche der Zeit. Es bedeutet „Zeitalter“. Und mit dem Adjektiv hūtos verbunden (griechische Übersetzung des hebräischen olām hazzāh) lebt es im Neuen Testament als aion hūtos im Unterschiede von dem aion mellōn (olām habbāh), d. i. dem „kommenden Zeitalter“, als „dieses gegenwärtige Zeitalter“ — die jetzige, unsere Welt. Das Wort „Aion“ steht im Neuen Testament, wenn Mark. 4, 19 oder Matth. 13, 22 von Sorge und Sorgen dieser Welt die Rede ist, wenn Luk. 16, 8 und 20 die Kinder der Welt entgegengesetzt werden den Kindern des Lichts, wenn Röm. 12, 2 gewarnt wird, daß man als Christ nicht leben soll, wie man sonst in dieser Welt lebt: alles

Christentum befindet sich da im Widerspruch mit dem „gegenwärtigen“ (damaligen) Kon: 1. Kor. 1, 20; 2, 6; 3, 18. Die „Obersten“ (Herrscher) dieser Welt 1. Kor. 2, 6 und 8 sind die Dämonen, die bösen Geister; der „Gott dieser Welt“ 2. Kor. 4, 4 ist niemand Anders als der Teufel selbst. Pessimistischer geht es nicht. Vgl. 1. Tim. 6, 17. 2. Tim. 4, 10. Tit. 2, 12. Auch Gal. 1, 4. Hebr. 9, 26. Matth. 13, 39 f. 49; 24, 3; 28, 20 steht im Griechischen aion.

Diese pessimistische, verurteilende Bedeutung von „Welt“ springt nun merkwürdigerweise im Neuen Testament auch auf kosmos über, obwohl dieses Wort eigentlich eine Verwendung im schlimmen Sinne ausschließt. Aber um so krasser mußte in dieser Verbindung die vernichtende Aussage wirken. Beispiele:

Auf daß wir nicht samt der Welt verdammet werden. 1. Kor. 11, 32.

Wehe der Welt der Argernisse halber. Matth. 18, 7.

Die Welt kannte es nicht. Joh. 1, 10. (Nämlich das Licht, obwohl sie durch dasselbige Licht gemacht war und es nun in ihr leuchtete.)

So euch die Welt hasset ... Joh. 15, 18.

Wäret ihr von der Welt ... 15, 19.

Die Welt wird sich freuen (über euer Weinen und Heulen) ... 16, 20.

In der Welt habt ihr Angst ... 16, 33.

Ich bitte nicht für die Welt ... 17, 9.

Darum kennet euch die Welt nicht ... 1. Joh. 3, 1. 13; 4, 5; 5, 47.

Wisset ihr nicht, daß der Welt Freundschaft Gottes Feindschaft ist? Jak. 4, 4.

An diesen Beispielen mag es genug sein. Man sieht, je länger, je mehr zehrt die ungünstige, pessimistische Weltansicht, die Vorstellung von dem derzeitigen Kon als einer verlorenen, den Dämonen ausgelieferten Zeit, die freundliche Bedeutung des Kosmos auf.

Und das hängt nun mit der entschiedenen Eschatologie der Urgemeinde zusammen. Je ernster und leidenschaftlicher der Sinn auf die kommende, nahe bevorstehende, schon im Hereinbrechen begriffene Katastrophe gerichtet war, desto gleichgültiger, kritischer, feindlicher mußte man zu seiner gegenwärtigen Zeit und Welt stehen. Es ist ja heute wieder viel von Eschatologie die Rede. Unsrer Theologie, unsrer Predigt will — bei dem jüngeren Geschlecht — wieder eschatologisch sein. Wir kommen darauf zurück. Hier nur dies: Diese heutige Eschatologie hat ja an Macht und Wucht, an Phantasie und Lebendigkeit mit der Stimmung und Erwartung von damals fast nichts gemein. Das Maran atha „Der Herr kommt“ 1. Kor. 16, 22 unterdrückte alle positive Teilnahme an der Gegen-

wart. Ihre Welt war im Himmel, Phil. 3, 20. Sie warteten auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, Offenb. 21, 1.

Es kamen noch andre Ursachen für diese ablehnende Stellung zur Welt dazu. Die Weltvergötterung im Polytheismus der umgebenden heidnischen Religionen. Die Unsittlichkeiten damaliger Kultur, man denke an Röm. 1. Und hat nicht die Frommen aller Zeiten eine Versuchung zur Weltflucht gepackt? Wenn sie sahen, wie es in der Welt zugeht! Es möge ein Gebet Luthers hier stehen, das man ihm abgelauscht haben will, da er zu Worms war:

Allmächtiger, ewiger Gott! Wie ist es ein Ding um die Welt! Wie sperret sie den Leuten die Mäuler auf! Wie klein und gering ist das Vertrauen der Menschen auf Gott! Wie ist das Fleisch so zart und schwach, und der Teufel so gewaltig und geschäftig durch seine Apostel und Weltweisen!

Wie ziehet die Welt so bald die Hand ab und schnurret dahin, läuft die gemeine Bahn und den breiten Weg zur Hölle zu, da die Gottlosen hingehören, und siehet nur allein das an, was prächtig und gewaltig, groß und mächtig ist und ein Ansehen hat.

Wenn ich auch meine Augen dahin wenden soll, so ist's mit mir aus, die Glocke ist schon gegossen*) und das Urteil gesprochen.

Ach Gott! ach Gott! o du mein Gott! Du mein Gott, stehe du mir bei wider aller Welt Vernunft und Weisheit**).

6. Es hat nun keinen Wert, in der „Glaubenslehre“ ausführlich davon zu erzählen, was unvollkommen, übel und böse ist an der Welt, in der wir atmen. „Unführend ist die Natur.“ Grausam geht's zu in der Tier- und Pflanzenwelt. Paulus weiß von der seufzenden Kreatur, Röm. 8, 19—21. Bellum omnium contra omnes, ein „Krieg Aller gegen Alle“ ist das Dasein***). „Kampf ums Dasein!“ †) Haben wir dessen bedurft, so hat ja der Weltkrieg von 1914 bis 1918 uns den ausdrücklichsten Anschauungsunterricht davon gegeben, wie es in der Welt zugeht. Wobei nur Eins erstaunlich ist, wie fabelhaft leicht die Menschen insgemein sich schon wieder darüber hinweggesetzt haben. Für den Christen wird immer das stärkste Symbol der Verworfenheit dieser Welt dies sein, daß sie Jesus Christus ans Kreuz geschlagen hat.

Aber die Fülle und Schwere der lichten Gegengewichte muß doch groß sein. Tadelten wir soeben, daß die Menschen so leichtsinnig über den Weltkrieg hinweg sind, die Lebenskraft der Völker, die sich

*) Die Arme-Sünder-Glocke, die mir zum Scheiterhaufen läutet.

***) Alte Überlieferung, zuerst in der Eislebener Ausgabe der Werke 1564. Das Ganze in meiner Auswahl „Luthers Worte in seinen Werken“ (1917), S. 384 ff.

****) Thomas Hobbes († 1679). Vgl. v. Gierke, Althusius, 1913.

†) Charles Darwin († 1882). „Unbestreitbar spielt der Kampf ums Dasein und die besten Daseinsbedingungen eine Rolle in der Natur.“ Eitius a. a. O., S. 467. Und öfter.

darin offenbart, verlangt doch wiederum Ehrfurcht. Und dem Verlangen nach Glück muß doch ein ungeheurer Reichtum an Glücksgütern entsprechen, von den edelsten bis zu den zweifelhaftesten.

Wir können das alles hier nicht ausmalen; man soll zu den Dichtern und Philosophen gehn, auch wohl zu den Predigern, den pessimistischen und den optimistischen. Aber ein Wort von der Kultur müssen wir noch sagen.

Es hallt heute Alles wider von „Kulturkritik“. Und dazu ist Ursache genug. Sünde steckt tief in der Menschenseele und darum auch tief in der von Menschenseelen hervorgebrachten und zu verantwortenden Kultur. Aber wir sollten uns hüten, das Wort uns und Andern zu vergrauen und zu verfehlen. Man soll Haushalter sein über die Schätze, die Gott seinen Menschenkindern hienieden mit auf den Weg gegeben hat, und sich als Christ der Aufgaben nicht entziehen, damit zu „wuchern“.

Das Wort „Kultur“ stammt aus derselben Wurzel wie das Wort „Kultus“. Es kommt her von dem lateinischen colere „bebauen“, „bearbeiten“, „pflegen“, und dem Worte cultura liegt das colere agrum die Pflege und Bearbeitung des Ackers, dem Worte cultus das colere Deum, die Gottesverehrung zu Grunde. Es kommt nun bei der Kultur (wie beim Kultus) Alles darauf an, was man pflegt und wie man pflegt. Aber daß man zu pflegen, zu bauen, zu arbeiten, zu schaffen, zu erfinden, zu entdecken hat, das ist ureigen in den Menschen von seinem Schöpfer hineingelegter Gottestrieb und Gottesauftrag. Hier Scheidewände aufrichten, ja auch nur den Schein von Scheidewänden aufkommen lassen, ist Sünde. Natürlich wenn man sogenannte Kulturgüter und selbstbewusstes menschliches Kulturschaffen so hoch wertet, daß man Gottes und seines heiligen Willens darob vergißt, so ist das erst recht Sünde. Aber von einem Recht der Christen, die Kultur als solche zu richten oder auch nur zu diskreditieren, kann nicht die Rede sein. Das wäre nichts weiter als Undankbarkeit und verstößt wider den ersten Glaubensartikel*).

So dürfen wir auch die „Welt“ nicht fahren lassen. Es muß bleiben bei dem Doppelsinn des Wortes. Soweit sie sündig ist, sich

*) Was man als „Kulturprotestantismus“ heute verabscheut, ist ja etwas sehr Schlimmes. Aber ich habe ■ offengestanden in Reinkultur nirgends erlebt. Eine Gefahr der Überschätzung der Kulturarbeit und der Kulturgüter war ja wohl nicht immer vermieden worden. Aber zu einem ersten prinzipiellen Abfall nach dieser Richtung hin ist es meines Wissens in der protestantischen Theologie nie gekommen. Auch nicht bei Troeltsch. — Die Absagen an den deutschen Idealismus gehören auch hierher. Vgl. aus vieler Literatur Wilhelm Schubring, Vom wahren Wesen und religiösen Wert des Kulturprotestantismus (1926) und Kurt Leese, Der deutsche Idealismus und das Christentum (1926).

überhebt und zur Konkurrenzmacht Gottes wird, kann es für den Christen nur Ein Verhalten zu ihr geben: Widerstand. Sofern sie aber doch eben nicht des Teufels ist, sondern von Gott geschaffen, haben wir sie auf diese ihre Bestimmung hin zu begreifen und für diese Bestimmung in Anspruch zu nehmen. Das ist recht eigentlich unser Auftrag, mit dem wir in der Welt drin stehen. Welt und Gott so zu scheiden, daß, was nicht Gott ist, Welt sei, gleichviel ob gut oder böse, ist eine zwar theologisch sehr anmutende, aber ganz gefährliche Weise, sich mit dem Problem abzufinden. Was gut ist in der Welt, gehört auf Gottes Seite. Ja, Gott ist nicht zu denken ohne Welt (Vd. 1, S. 40 ff.). Die Ethik gehört hinein in die Religion. Ohne den Nächsten und das rechte Verhalten zu ihm sind wir nicht fromm. Wenn ein Mensch sagt: „Soll ich meines Bruders Hüter sein?“ so ist das nicht nur „eine Sünde“, die ihm vergeben werden könnte, sondern es ist das schlechthin die Trennung von Gott. Wenn aber ein Mensch die Hungerigen speist, die Durstigen trinkt, die Nackenden kleidet, die Kranken besucht, die Gefangenen tröstet, so ist das Gotte selbst getan. Es genügt auch nicht, daß man das „Ethos“ hineinnimmt in die Religion, nein gerade die ganze „Ethik“ mit all ihrer Bedingtheit durch die konkreten Menschen und die konkreten Verhältnisse gehört hinein. Das ist christliche Weltanschauung*).

7. Es ist nicht von jedem Christen zu verlangen, daß er sich eine Weltanschauung anbildet. Denn in diesem Begriff liegt in der Tat das Allumfassende, Universale. Es besteht aber die Möglichkeit, daß man als Christ mit einem Weniger von Einsicht, Übersicht, Erfahrung und Urteil auskommt, ja mit einem Minimum von Erkenntnis. (Vgl. S 86.) Wo sollten sonst die „Einfältigen“ bleiben? Aber gerade auch die Einfältigen, vor den Menschen und ihrer Wissenschaft Geringen, die Mühsäligen und Beladenen, die sich vor lauter Mühsal und Last den Luxus einer „Weltanschauung“ nicht leisten können: ein Pendant dazu, ein Stück davon, die Hauptsache davon müssen sie haben — eine Lebensanschauung. Ein Bild, eine Vorstellung, eine Ahnung davon, was das Leben sei. Was der Sinn des Lebens, und also: wozu sie „in der Welt“ sind. Und da ist das Minimum, der eiserne Bestand einer christlichen Lebensauffassung, die Lebensweisheit, die, soweit einer denken kann, sein Denken ausfüllen muß, beschlossen in dem „Gebot“: „Liebe deinen Nächsten als dich selbst.“ Dazu bist du da. Ist dir Gott

*) Gegen Martin Dibelius, *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum* (1925), *Die Unbedingtheit des Christentums und die Bedingtheit der Ethik* (1926. *Christ. Welt*, Nr. 22).

aufgegangen, daß du zu ihm kommen kannst wie die lieben Kinder zu ihrem lieben Vater, und du schaust dann um dich, ins Leben hinein: nichts Andres fordert es von dir als Konsequenz deiner Gemeinschaft mit Gott als die rechte Gemeinschaft mit deinem Nächsten. Oder was denn sonst?

Phil. 3, 1.

§ 85. Das Wunder

1. „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind.“ Glaube kann ohne Wunder nicht sein. Der Christ wundert sich bis in den Tod.

Es ist heutzutage viel leichter und lohnender, über das Wunder zu reden, als vor Jahrzehnten. Die Menschen wollen wieder Wunder und glauben wieder an Wunder. Es kommt alles darauf an, daß dieser Wunderglaube ein christlicher sei.

Auch die Heilige Schrift heißt nicht jedes Wunder und jeden Wunderglauben gut. Falsche Propheten taten auch Wunder. Beelzebub tat Wunder. (Vgl. Mark. 13, 22 = Matth. 24, 24. 2. Thess. 2, 9. Offenb. 13, 13; 16, 14; 19, 20. Auch Matth. 12, 24 = Luf. 11, 15. Dazu 2. Mos. 7, 11 ff. 5. Mos. 13, 2 ff. 1. Kön. 18, 24 ff.) Das hing mit dem Dämonenglauben zusammen, den wir — insgemein — nicht mehr haben. Und schon damals, als sie ihn hatten, machten sie da einen großen Unterschied und machten sich mit besserem Glauben stark gegen die Verführung durch Zaubertaten falscher Zeugen *).

Luther hat in seine Erklärung des zweiten der Zehn Gebote das Verbot des Zauberns aufgenommen. Und wiewohl er selber für seine Person noch ganz tief drinsteckt in mancherlei Aberglauben seiner Zeit, hat er damit einem großen Schwall von Unglauben und Unkultur den Kiegel vorgeschoben **).

Wichtiger ist, daß unser Herr Jesus eine gewisse Wundersehnsucht, einen gewissen Wunderzwang, den sie ihm auferlegen wollten, nicht gelten ließ. Pharisäer und Schriftgelehrte wollen „Zeichen“ von ihm sehen, er weist sie schroff ab — Matth. 12, 38 f.; 16, 1 ff. (vgl. 1. Kor. 1, 22. Joh. 4, 48). Wo nicht „Glaube“ ihm entgegenkommt, kann er gar keine Wunder tun — Matth. 13, 58. Und er selber für sich entlarvt den Teufel als Verführer, der ihn einlädt, sein Reich auf Wunder zu bauen — Matth. 4, 3 ff. Wo er aber

*) „Bis ins 18. Jahrhundert hinein glaubte man, daß es auch teuflische Wunder geben könne.“ RG 5, 2161.

**) Sehr interessant ist dafür seine Auslegung des ersten Gebots von 1516, wie sie deutsch und mit wertvollen Anmerkungen Gustav Kaverau in Band 7 der Braunschweiger Ausgabe veröffentlicht hat. WA 1, 398 ff. CA exeg. 12, 1 ff. Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo.

Glauben fand, da konnte er helfen, und da half er. Mark. 9, 18 bis 29 = Matth. 17, 16—21: „Alle Dinge sind möglich dem, der da glaubet“ sagt Jesus hier zu dem Vater des Knaben, den er heilen soll; er hätte dasselbe auch zu den Jüngern sagen können, die das Heilen nicht fertig brachten, und hat es zu ihnen gesagt. Joh. 14, 12: „Wer an mich glaubet, der wird die Werke auch tun, die ich tue, und wird größere denn diese tun.“ Welch ein Aktivismus der Jünger wird hier provoziert! Und Paulus bezeugt, daß in der Tat die ersten Christen unter andern Gnadengaben auch die Kraft zur Wunderhilfe besaßen: *charismata iamáton* und *energémata dynámeon* „die Gabe gesund zu machen und die Kraft Wunder zu tun“ 1. Kor. 12, 9 f., vgl. Mark. 16, 17 f. = Luk. 10, 19. Dazu wirkliche Wundertaten der Apostel Apgesch. 3, 6 ff.; 5, 9 f.; 9, 32 ff. 37 ff.; 20, 9 ff.; 28, 3 ff. Und die Heilung durch Öl und Gebet der Ältesten als stehende Einrichtung der Gemeinde Jak. 5, 14 f.

Die ganze Bibel Alten und Neuen Testaments ist der Wunderberichte voll. Dabei können wir nur nicht übersehen, daß die Vorkaussetzungen, unter denen diese Geschichten den Menschen von damals erzählt wurden, andre waren, als die, unter denen wir sie heute lesen oder gepredigt bekommen.

Nicht nur, daß Lessing ohne Zweifel recht hat, wenn er sagt:

Ein Andres sind Wunder, die ich mit meinen Augen sehe und selbst zu prüfen Gelegenheit habe; ein Andres sind Wunder, von denen ich nur historisch weiß, daß sie Andre wollen gesehen und geprüft haben*).

In der Lage, die berichteten Wunder nicht selber gesehen zu haben und nicht selber prüfen zu können, waren ja Viele, die Allermeisten auch damals. Nein, der große Unterschied zwischen jenen und uns ist dieser: die Gläubigen von damals verlangten gar nicht darnach, den Tatbestand nachzuprüfen. Wenn Jemand an den Geschichten damals Kritik übte, kam es aus der Ecke eines dezidierten tendenziösen Unglaubens heraus. Daß Ereignisse so seltsamer Art möglich waren, bezweifelte im Grunde Niemand. Man lebte naiv in einer von „Wundern“ erfüllten Welt, und das religiöse, das christliche Wunder war nur die Spezies einer allgemein anerkannten Gattung.

So führte die Apologetik von damals alsbald den Wunder- und Weissagungs-Beweis als siegreiche Waffe wider allen Zweifel und Unglauben. Wunder, die geschehen, und Weissagungen, die erfüllt waren. *Miracula et oracula*. Und dieser Wunder- und Weissagungsbeweis hat in der Kirche, auch in der evangelischen, seinen Platz behauptet bis — nun bis zu dem Streit um die Wolfen-

*) Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777), Eingang.

büttler Fragmente, zu dem Streit zwischen Lessing und Goeze. Lessing eröffnete im „Nathan“ die Aussicht auf einen besseren, aktuellen Wunderbegriff, Goeze versteifte sich auf die Verbürgung der biblischen Wunder durch die Inspiration der Bibel *).

Eine peinliche Schwäche der protestantischen Orthodoxie auch gegenüber der katholischen, kam dabei zu Tage. Die protestantischen Theologen hatten sich im gesunden Widerspruch gegen das kritik- und uferlose Wundertreiben in der mittelalterlichen Kirche dahin resigniert, daß Wunder wohl der biblischen Zeit, der Offenbarungszeit, eigentümlich und notwendig gewesen seien, daß sie aber — seit der Kirchengründung überflüssig geworden — seitdem aufgehört haben **).

Mit dieser Reduktion des eigentlichen, religiösen, für den Glauben wertvollen Wunders auf die Mirakel und Orakel der Bibel taten unsre Väter dem Wunderglauben einen schlechten Dienst. Zwar konnten sie die naive Wundererfahrung nicht aus dem Leben des Frommen hinwegdozieren. Selbst in der Aufklärungszeit ließen es sich die Christen nicht nehmen, die göttliche Weisheit in der Natur und die göttliche Vorsehung in den Begebenheiten ihrer Tage zu spüren und zu bewundern. Aber jene doktrinären Theologen zerschnitten den Zusammenhang zwischen der persönlichen Erfahrung und der biblischen Tradition an diesem Punkte. Sie hoben rücksichts- und gedankenlos die Analogie auf zwischen dem frommen Erleben der Christenheit von heute oder morgen und dem frommen Erleben der biblischen Vorfahren.

Wenn diese Verwandtschaft, dieser Zusammenhang wieder hergestellt werden soll — und eine lebendige Frömmigkeit von heute muß das wollen — wird freilich das biblische Wunder etwas hergeben müssen von seiner Außerordentlichkeit. Aber umgekehrt wird an der Bibel der Christ von heute (und morgen) seinen Blick schärfen und seinen Sinn vertiefen müssen für das Wundervolle seiner eigenen Existenz und Geschichte.

2. Bei unsren Alten zu verweilen, lohnt nicht ***). Abgesehen von dem Verzicht auf die lebendige Gegenwärtigkeit des Wunders, von dem wir schon sprachen, enttäuschen sie durch die Untiefe ihrer Be-

*) Noch in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts wurde an den evangelisch-theologischen Fakultäten von dem Alttestamentler regelmäßig ein vierstündiges Kolleg über „die messianischen Weissagungen“ gelesen. Das hat völlig aufgehört.

**) Luthardt § 35, 2. Baier (1726) redet von den Wundern nur im Kapitel von der Heiligen Schrift, wo er Wert darauf legt, daß Moses und die Propheten, Christus und die Apostel sich für ihre missio et doctrina durch Wunder legitimiert haben.

***) Luthardt § 35 zitierten wir schon. Ergiebiger ist Carl Hase, Hutterus redivivus (1833), § 69.

griffsbestimmung. Wunder sind ihnen Akte der göttlichen Weltregierung, durch welche praeter naturae vim „über die Kraft der Natur hinaus“, etsi non contra naturae legem „aber nicht wider die Gesetzmäßigkeit der Natur“ zu höchstem Zweck innerhalb des natürlichen Bereiches etwas zu Stande gebracht wird*).

Wir Heutigen verlangen von Niemandem einen Wunderglauben, der nicht mit uns „glaubt“. Ja, wir wünschen gar nicht, daß ein Anderer von Wundern rede. Wir möchten das als ein Vorrecht für den frommen Menschen, für die Gemeinde der Enthusiasten in Anspruch nehmen. Wir möchten den Namen „Wunder“ für das religiöse Wunder mit Beschlag belegen. Und wir verstehen dann unter dem Wunder eine Lebenserfahrung, die uns so berührt, daß wir dabei Gottes inne werden**).

Der uns so berührt, ist Gott. Der berührt wird, sind wir. Der diese Berührung herstellt, ist der heilige Geist. Was dabei herauskommt, ist der Glaube in unsrer Seele. Dieser Glaube (tenerrimus tactus in spiritu, wie wir wissen) ist nichts Andres als Wunderglaube. Dies Sichwundern etwas rein Subjektives, Persönliches, ja je subjektiver, je persönlicher, desto besser. Und doch kein psychologisch-anthropologisch zu fassendes Phänomen, kein menschliches Erzeugnis. Wir wundern uns nicht, um zu zweifeln oder um uns etwas einzubilden, sondern wir wundern uns, um in die Tatsache einer andren höheren Welt hineinzuwachsen, die uns in Wundern grüßt.

Schleiermacher hat in seinen Reden „Über die Religion“ den Gebildeten unter ihren Verächtern kräftig die Meinung gesagt über ihre Wunderscheu:

Das Streiten, welche Begebenheit eigentlich ein Wunder sei und worin der Charakter desselben eigentlich bestehe, . . . wiefern und warum man eigentlich daran glauben dürfe, und das offenbare Bestreben, so viel sich mit Anstand und Rücksicht tun läßt, davon abzuleugnen und auf die Seite zu schaffen, in der törichten Meinung, der Philosophie und der Vernunft einen Dienst damit zu leisten: das ist eine von den kindischen Operationen der Metaphysiker und Moralisten in der Religion; sie werfen alle Gesichtspunkte untereinander und bringen die Religion in das Geschrei, der Totalität wissenschaftlicher und physischer Urteile zu nahe zu treten. Ich bitte euch, laßt euch nicht durch ihr sophistisches Disputieren und ihr scheinheiliges Verbergen desjenigen, was sie gar zu gern kund machen möchten, zum Nachteil der Religion verwirren. Diese läßt euch, so laut sie auch alle jene verschriene Begriffe [Wunder, Eingebungen, Offenbarungen, übernatürliche Empfindungen] zurückfordert, eure Physik, und so Gott will, auch eure Psychologie unangetastet.

*) Das sind doch nur Worte, ist eine Verlegenheitsdefinition.

***) Martin Rade, Das religiöse Wunder (1909), S. 2 f. Wilhelm Herrmann, Offenbarung und Wunder (1908). Arthur Eitius, Natur und Gott (1926) an vielen Stellen.

Was ist denn ein Wunder! Sagt mir doch, in welcher Sprache... es denn etwas Andres heißet als ein Zeichen, eine Andeutung? Und so besagen alle jene Ausdrücke nichts, als die unmittelbare Beziehung einer Erscheinung aufs Unendliche... *).

Und das ist denn nun wohl ganz viel?

Wenn derselbe Kant, der als feste Grundlage mathematischer Naturwissenschaft die Kategorie der Kausalität neu stabilisiert, daneben Raum hat für die Tatsache der Freiheit und des Gewissens, warum soll daneben nicht auch Raum sein für den Glauben und sein Wunder?

Der Gott des Kausalzusammenhangs ist auch der Gott des Wunders. Und der Kausalzusammenhang selbst kann uns zum Wunder werden, ist uns ein Wunder.

Nur kann das Wundern vom Kausalzusammenhang nicht ausgehn, es kann sich nur auf ihn beziehen.

Und das ist nun eine doppelte Weise, wie wir Wunder haben können und Wunder haben. Die eine, die beim Ganzen verweilt, die andre, die im Einzelnen ruht.

Jene Weise war die einzige, in welche die Aufklärung des Idealismus sich zunächst mit ihrem Wundergedanken, wo sie ihn nicht einfach ablehnte, hineinzuretten vermochte: der Naturzusammenhang selbst, und wie alles durch ihn gesetzt, bestimmt und bedingt ist, er ist das Wunder.

Darauf scheint auch Kant hinauszukommen in dem berühmten Schluß seiner „Kritik der praktischen Vernunft“, den man ihm auf sein Grab geschrieben hat:

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.

Der bestirnte Himmel über mir. Das Naturgesetz in seiner reinen unverbrüchlichen Erscheinung!

Aber nein, daneben noch ein anderes „Gesetz“. Zum Nomos die Antinomie.

Und Bewunderung, Ehrfurcht. Das ist ja doch der Kern des religiösen Wunders. Oder das Wunder ist der Kern der Bewunderung und Ehrfurcht. Wie man will.

Diese Erstreckung des Wunders auf das Universum und via Universum auf die Gottheit selbst ist ganz fromm, christlich und un-

*) S. 116 f. der ersten Ausgabe (1799). Immer wieder beschäftigt sich Schleiermacher mit „Wunder“ und „Weissagung“: Kurze Darstellung des theologischen Studiums (¹1810) ²1890, § 45 f. Der christliche Glaube (¹1821 f., § 124) ²1830 f., § 103, 4.

entbehrlich: „zum Erstaunen bin ich da!“ sagt die Welt zu uns, der Kosmos. Und so nehmen wir sie in unsre christliche „Weltanschauung“ auf. Allen widrigen Einzelerfahrungen zum Trotz.

Aber dieser würden wir durch den Blick aufs Ganze allein nicht Herr. Es müssen uns die andern Einzelerfahrungen zu Hilfe kommen. Und zwar solche spezifisch religiöser Art. Und nur wenn wir die haben, können wir die Betrachtung des Ganzen als Wunder vollziehen. Am Kausalzusammenhang, am Gesetz, geht uns der Gott des Wunders nicht auf, sondern — am Außerordentlichen. Das aber ist immer ein Einzelnes. Der ursprüngliche, echte Wunderbegriff haftet am Einzelnen. Die Verwunderung über das Ganze ist sekundär.

Darum hat das Wunder seine Heimat in der Geschichte als der Welt des Einzigigen und Besonderen*).

Das Erstaunen bleibt immer zunächst Sache des Individuums. Es entzündet sich an einer Wahrnehmung, die als Begebenheit in seinen Horizont eintritt. Und das Eigentümliche am religiösen Erstaunen ist nun dies, daß durch die Erfahrung von einer solchen Begebenheit uns „Sinn“ aufgeht, wo vorher keiner war, Zweck und Ziel, wo alles so zweck- und ziellos schien. Das bloße Naturgesehn, auch in seiner Totalität, redet diese Sprache nicht zu uns. Es kann wohl, wenn der Sinn glaube da ist, ebenfalls mit überwältigender Deutlichkeit sich als sinnvoll offenbaren. Aber da wird, mit Kant zu reden, das Gemüt dafür da sein müssen, das Gemüt, dessen Vorrecht es ist, Ehrfurcht und Bewunderung zu zollen.

Die Wunderwelt aber, die dem Gemüt an Begebenheiten irgendwann und -wie aufgeht, ist eine doppelte. Man erlebt Wunder, oder man tut Wunder.

In beiden Fällen erweist sich die Welt und der Gang der Welt, erweist sich unser Leben und der Gang unsers Lebens als eine Einrichtung Gottes, bei der Etwas herauskommt. Und zwar Etwas, das religiösen und sittlichen Wert hat. Wo wir davon nicht überführt werden, lehnen wir das Wunder ab.

Wir lehnen allen Aberglauben ab, d. i. allen Überglauben (superstitio), der nichts ist als der Anspruch einer niedrigeren Stufe geistigen Lebens, die keinen Wert mehr hat, wenn wir durch den

*) Heinrich Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1896/1902, 4 1921); Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1899, 5 1921); und Andres. Vgl. meine vorhin zitierte Schrift S. 18 ff., auch meine frühere Schrift „Die Religion im modernen Geistesleben“ (1898), wo sich in dem Kapitel „Religion und Naturwissenschaft“ S. 32 ein instruktives Beispiel findet. Titius' „Natur und Gott“ handelt natürlich eingehend und an vielen Stellen von dem Problem.

heiligen Geist zu einem höheren Dasein erhoben sind. Da empfinden wir dann jene Minderwertigkeiten teils als völlig gleichgültig, teils als schädlich.

Wenn es uns aber begegnet, daß die Religion, unsre evangelische Religion selbst als eine krankhafte Erscheinung des Seelenlebens oder als Aberglaube beurteilt wird, so werden wir uns allerdings darauf besinnen müssen, wozu solche Geistesgabe uns verliehen ist. Und das wird uns auch sonst nötig sein. Wir werden Kriterien haben müssen für den Unterschied von Glaube und Aberglaube, damit wir wissen, ob wir „glauben“. Paulus hat uns da etwas zu sagen, etwas ganz Einfaches. 1. Kor. 12, 4 ff.:

Unterschiede der Charismen sind da, aber das Pneuma ist Eines. Unterschiede der Diakonien (der Dienstleistungen) sind da, aber der Herr ist Einer. Unterschiede der Energien (der Operationen, der Kraftwirkungen) sind da, aber Gott, der das Alles in Allen wirkt, ist Einer. Jedem wird seine Offenbarung von Pneuma gegeben, damit es nütze. Dem Einen wird durch das Pneuma Weisheitsrede gegeben, einem Andern Erkenntnisrede dank demselben Pneuma, Sonst-einem Bistis (Glaube) in ebendemselben Pneuma, einem Andern Charismen der Krankenheilung in demselben Pneuma, einem Andern Energien von Wunderkräften, einem Andern Prophetie, einem Andern Geisterunterscheidung, Sonst-einem allerlei Glossolalie, Sonst-einem Deutung der Glossolalie: alles das wirkt das Eine und selbige Pneuma, indem es Jedem sonderlich sein Teil zuweist, wie es will.

Und nun folgt das wundervolle uralte Gleichnis von dem Leibe und seinen Gliedern, und folgt das hohe Lied der Liebe. Was soll das uns sagen?

Daß die ganze wunderbare Erhöhung und Verklärung unsrer Menschenkraft durch den heiligen Geist, wenn er über uns kommt, einzig und allein dann Wert hat und seinen Zweck erfüllt, wenn wir uns von ihm eintauchen lassen in die Welt der Liebe, um für immer, für Alles und für Alle, darin zu bleiben.

Nur wer so praktisch und weltanschaulich in einer heutigen Wunderwelt lebt, empfangend und handelnd, soll, kann und wird ein positives Verhältnis finden zu den biblischen Wundergeschichten.

§ 86. Glaube und Glaubensgedanken

Christliche Weltanschauung — im umfassenden Sinne weitester Bildung genommen — ist nicht Glaube, sondern Glaubensgedanke. Schluß aus dem Glauben, aus seiner Tatsache, seinem Inhalt. Gedanken, die durch den Glauben geweckt sind, werden fortgesponnen und mit Gedanken verschmolzen, die anderswoher kommen, als Weltbild der Wissenschaft oder als Produkt persönlicher Lebenserfahrung. Es ist eben ein Unterschied zwischen Glaube und Glaubensgedanke.

Glaube ist etwas ganz Innerliches. Er ist „ein göttliches Wort in uns, das uns verwandelt und neu gebiert aus Gott“ *). Glaube ist Regung des heiligen Geistes in uns, *testimonium spiritus sancti internum* **). Glaube ist Vertrauen, Hingabe, Zuversicht.

Ja welchem „Seelenvermögen“ gehört er denn an? Sicher nicht dem des „Verstandes“. Eher schon dem des Gefühls, dem des Willens, dem der Phantasie. Beinahe schon hätte man Lust, ihn ein Seelenvermögen für sich zu nennen. Schleiermacher definiert ihn als absolutes Abhängigkeitsgefühl, als eine Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins. Bewußtsein, das klingt an Wissen an, wie wenn eben doch die Religion angesiedelt sei im Bereich des Wissens. Da ist sie nun vielleicht auch zu Hause. Aber Schleiermacher redet von unmittelbarem Bewußtsein und unterscheidet dieses also von allem durch Sinnlichkeit und Verstand vermittelten Bewußtsein. Er redet von Selbstbewußtsein: ja spielt in unserm Selbstbewußtsein die logische, erkennende und begreifende, vernehmende und aussagende Vernunft, kurz der Intellekt eine so große Rolle? Sind wir uns unsers Selbstbewußtseins überhaupt bewußt? Wann geht mein Selbstbewußtsein hoch? Wenn ich einen Schmerz empfinde. Und was weiß ich dann? Hören und Sehen vergehen mir. So setzt also Schleiermacher dieses Selbstbewußtsein in eins mit dem Gefühl. Nicht von „Gefühlen“ redet er (Plural), zwischen denen wir etwa hin und her pendeln, sondern von dem „Gefühl“ (Singular), dessen wir leben, das uns all Augenblick und Stunden anzeigt: wir sind. Und dieses Gefühls eine Bestimmtheit ist der Glaube, ein Stück, eine Weise, ein Element, ein Ausdruck, eine Betätigung unsers Lebensgefühls.

Wenn der Mensch anhebt sich über etwas zu „wundern“, wenn er Wunder „erlebt“, wenn er daraufhin „wagt“ zu beten und zu handeln: Erlebnis und Wagnis — unter Beteiligung der ganzen Person — das ist Glaube. Ein *modus Deum cognoscendi et colendi*, wie die Alten sagten: schon gut, aber nur spüren wir heute dabei ganz anders das Heimliche, Innerliche dieses Vorgangs. Wir erkennen, wie er sich ganz wesentlich im Un- und Unterbewußten vollzieht. (Und wir haben daran eine ganz neue Rechtfertigung der Kindertaufe. . .)

Wie, wo und wann fängt der Mensch an zu glauben? Überall liegen die wurzelhaften Anfänge im tiefsten Geheimnis der Seele. Möglich, daß Jemand durch eine scharfe Formulierung, durch eine theologische Begründung, durch ein dogmatisches System zum Glauben kommt. Das ist ebenso möglich, wie, daß Jemand am

*) S. 39.

**) S. 43. 50.

24. Mai, Abends 8 Uhr 45 Minuten seine Befehring erlebt. „Bei Gott ist kein Ding unmöglich.“ Aber die Grundlegung des Glaubens geschieht in einer Stille, Tiefe und Heimlichkeit, die keine Psychologie ergründen kann. Das läßt sich der heilige Geist nicht nehmen.

Gerade innerhalb der Christenheit entzieht sich dieser Vorgang der Seelenforschung. Denn gerade hier wirkt sich der Traduzianismus*) zu Gunsten der Glaubensentstehung aus. Gerade hier wirkt die ansteckende Macht der Sitte mit unwiderstehlichem Zwang. Gerade hier spielt Suggestion und Verwandtes vielleicht eine entscheidende Rolle. Gott kommt nicht zu dir ohne den Nächsten. Er hatte ihn immer bei sich, wenn er bei dir Wohnung machte. Ja, der Nächste war vielleicht eher bei dir als Er. Ihn schickte er dir als seinen Vorboten, Wegbereiter Johannes. Auf einmal war er selbst da.

Und so ist und bleibt Glaube Charisma, Gnadengabe, Kraft von oben, heiliger Geist — Deus in nobis.

Ein Irrationales! Darum von der ratio nicht zu enträtseln.

2. Und doch verneint er die ratio nicht. Zumal, wenn wir ratio nicht mit „Verstand“, sondern mit „Vernunft“ übersetzen. Von der Vernunft ist es nicht weit bis zum Geist.

Glaube verneint nicht die ratio, er will Glaube des vernünftigen Menschen sein. Christenglaube war das immer. Jesus und die Apostel waren denkende Menschen. Das Christentum ist denkende Religion. Darum hat ja auch das „Wort“, die „Predigt“ da eine so große Bedeutung.

Alle Gaben der Vernunft nimmt der Glaube in seinen Dienst. Er ist nicht ein Wissen oder ein Tun, aber Wissen und Tun müssen ihm dienen.

So gibt es auch nicht nur eine fides qua creditur, einen Glauben, mit dem geglaubt wird, sondern eine fides quae creditur, einen Glauben, der geglaubt wird: das ist eine — für den Glauben, das ist den Glaubenden, die glaubende Gemeinde — gültige Wahrheit. Ein Faktum und Ziel, um die sich ja unser ganzes Buch bewegt. Dieser geglaubte Glaube ist die Summa, nein der Zusammenhang der Glaubensgedanken, die die christlich gewordene Vernunft in dem christlich gewordenen Menschen und seiner christlich gewordenen Menschengemeinschaft erzeugt.

Glaube kommt nur durch das Wort, haben wir gehört**). „Das Wort tut's!“ Aber doch nicht das Wort an sich, das hypostasierte Wort, das von Menschen geschriebene oder gesprochene Wort, das nun — von Menschen abgelöst — für sich allein durch die Welt läuft. O doch, von Menschen abgelöst mag es wohl sein. Wie-

*) S. 168.

**) S. 53 ff.

wohl nie ganz von dem, der es zum ersten Mal schrieb oder sprach. Aber niemals ist es abgelöst vom heiligen Geist, der es inspirierte. Und nicht die Sprache, der Laut, die Formel ist daran das ewig Wertvolle — ob Hebräisch, Aramäisch, Griechisch, Lateinisch oder Deutsch — sondern der Sinn und Geist, der dahinter und drin steckt. Der sich drin versteckt, um zur rechten Stunde immer neu daraus hervorzubrechen. Nicht der formulierte Gedanke, sondern die dynamis, die den Gedanken emportreibt, die ihn durch die Welt treibt, ist die Hauptsache. Aber —

Gedanke muß sein, Gedanke muß werden. Glaube, der nicht Gedanke wird, ist Stammeln und Lallen, Kinderrede. So ist es nicht gemeint, wenn Jesus zu den Erwachsenen sagt: „Werdet wie die Kinder!“ oder wenn Jesus sich das Lob der „Unmündigen und Säuglinge“ gefallen läßt (Matth. 21, 16). „Da ich aber ein Mann ward, tat ich ab, was kindisch war“ (1. Kor. 13, 11). Unverständlich schilt der Hebräerbrief (5, 11—14), die nur immer noch mit Milch genährt werden müssen und sollten doch endlich feste Nahrung vertragen, im Brauch der Gabe der Unterscheidung geübt.

Kurzum, der Glaube, nicht selbst ein Erzeugnis des Intellekts, will hinein in den Intellekt und will in ihm leben und gelten. Credo, ut intelligam.

3. Die Art, wie nun dem Glauben Gedanken geschenkt werden, ist aber gar nicht so selbstverständlich, wie heilige Einfalt oder fanatischer Eifer sich das vorstellten.

Sowie wir anfangen das Geheimnis des Glaubens zu formulieren, geht unser Glaube eine Verbindung ein mit der Intelligenz, wie sie dem Einzelnen oder einer ganzen Generation zufällig, das ist historisch, infolge des gegebenen Standes der Kultur-entwicklung eigen ist. — Diese Verbindung kann sehr glücklich sein (*finitum capax infiniti*) oder minder glücklich und unglücklich (*finitum non capax infiniti*). Aber ohne eine solche Verbindung geht es nicht. Immer wieder wird der Geist Fleisch (Joh. 1, 14); jedoch es gerät nicht immer wie damals.

Gegen die Tatsache dieser Unvollkommenheit bedeutet es keine Hilfe, wenn ein einstmals gedachter Glaubensgedanke nun als wörtlich und buchstäblich festgehaltne Formel durch die Jahrhunderte geht. Zwar ist das Etwas! Aber der Mensch des zwanzigsten Jahrhunderts versteht doch den Wortlaut anders wie der des vierten und fünften. Wenn die Leute auf dem Marktplatz von Konstantinopel sich in den Tagen des Konzils von 381 um die Gottheit Christi stritten, hatten sie dabei ganz andre Begriffe, als wenn heute in

Konferenzen oder Gemeinschaften um dasselbe Dogma gestritten wird. Oder nehmen wir die einfachste schönste Geschichte, etwa die Weihnachtsgeschichte. Wie wenig Worte, welch ungeheurer Inhalt! und Jeder, der die Geschichte weiter erzählt, der Lehrer, der Prediger, der Dichter und Sänger, Vater und Mutter — ein Jeder erzählt es anders, sieht es anders: Gemeinschaft des Geistes, des Glaubens, des Besitzes, der Freude — ja, aber die Gestalt des Vorstellens, des Sichdenkens der Begebenheit, des Denkens über die Sache ist verschieden*).

Und das ist nicht nur bei Sagen und Legenden, das ist auch bei nüchternen Begebenheiten so.

Wir haben ja nicht einmal dem profanen Erkennen (das naturwissenschaftliche eingeschlossen) gegenüber mehr die naive Auffassung von „Wahrheit“, die das Altertum und das Mittelalter, auch noch die Reformationszeit hatten, für dessen Fehlerhaftigkeit uns erst die neuere Philosophie die Augen geöffnet hat. Damals bedeutete Wahrheit einfach die Übereinstimmung unsers Denkens mit einer draußen befindlichen Wirklichkeit. Draußen war der Gegenstand, nun kam es nur darauf an, daß ein richtiges Abbild davon in die erkennende Seele einging**). Es kam die Zeit, wo man entdeckte, daß die Vernunft eine ganz andre aktive, schöpferische Rolle bei diesem Erkenntnisvorgang spielt. (Kant.) So auch die Gegenstände des Glaubens. Sie treten nicht mechanisch in unser geistiges Vermögen ein — und nun haben wir drin die Bilder von dem, was draußen ist: zu unterst die Bilder der natürlichen Wirklichkeit, darüber aufgebaut die Bilder einer übernatürlichen, geoffenbarten Wirklichkeit! So einfach ist das nicht. Sondern der Glaube, diese Gotteskraft in uns, muß in jeder Seele die Gegenstände des Glaubens neu erzeugen. Der heilige Geist schafft in uns die Glaubensgedanken, in jedem Gläubigen neu, creator spiritus! Der Glaube selbst, ein inneres Erlebnis und Empfängnis aus der anderen Welt, ist da, Besitz, Tatsache. Inwieweit er von vornherein eingebettet ist in Überlieferungen (Geschichten) und formulierte Gedanken (Dogmen), das ist bei den Individuen so viel verschieden, als es glaubende Individuen sind. Aber alles kommt nun darauf an, daß sich das Glaubensgut von inwendig her auswachse zu einer Glaubenserkenntnis

*) Schleiermacher, Weihnachtsfeier (1803).

**) Noch das achtzehnte Jahrhundert der Leibniz-Wolffschen Schule:

„Nun dünkt mich, die Evidenz der natürlichen Religion sei dem unverdorbenen, nicht mißleiteten Menschenverstande ebenso hell einleuchtend, ebenso unumstößlich gewiß als irgend ein Satz in der Geometrie.“ Moses Mendelssohn, „An die Freunde Lessings“, S. 31 f. (1786!)

eigenster Art. Denn ohne das kann er nicht zum alles bestimmenden Pulsschlag unsers zeitlichen Wesens werden *).

4. Steht es so um die Erzeugung von Glaubensgedanken, daß sie nur dann Wert haben, wenn sie im Eigensten des Menschen wurzeln, so ist es ja fast das größte Wunder, daß dabei etwas Gemeinsames herauskommt. Aber der Wurzelboden ist ein Gemeinsames. Es ist die vom heiligen Geist ergriffene Menschenseele. Weshalb soll der Gottesgeist, der uns in das persönliche Verhältnis zu Gott setzt, den so Ergriffenen nicht auch zu einem gemeinsamen Ausdruck dieses Erlebnisses helfen? Was die Einzelnen glauben, das bekennen sie nun gemeinsam. „Ein Leib und Ein Geist . . . einerlei Hoffnung des Berufs. Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe. Ein Gott und Vater über uns allen, durch uns alle, in uns allen.“ (Eph. 4, 4—6.) Was wir mit Allernächsten, mit Brüdern und Schwestern gemein haben, das „bekennen“ wir in gemeinsamem Gebet und Gesang, in Zusammenkünften, in Zusammenschlüssen, in Sitte und Wandel, in gegenseitigem Liebesdienst — und in „Bekenntnissen“.

Nicht jede Zeit, jede Generation ist imstande, ihren Glauben in „Bekenntnissen“ (confessiones) zu bezeugen. Es muß Irgendetwas zu solcher solennen Formulierung der Glaubensgedanken drängen. Aber wenn sie einem elementaren Bedürfnis entspricht und dem innerst Eigenen wahrhaftigen Ausdruck verleiht, ist sie auch eine Gabe, die der heilige Geist seiner Christenheit mit auf den Weg gibt.

Nur darf niemals aus dem, was eine Generation spontan, freiem Triebe folgend, geschaffen hat, ein Zwang werden für spätere Geschlechter. Im formulierten Bekenntnis steckt immer beides: Glaube und Weltanschauung. Mit beidem mag der heilige Geist sein, aber beides ist nicht gleichen Ranges. Der Glaube hat die Fühlung mit Gott, die Weltanschauung hat die Fühlung mit der Welt.

Wenn wir die Entstehung der christkirchlichen Bekenntnisse überschauen, wie menschlich ist es dabei zugegangen! Man denke nicht nur an die Häßlichkeit der geführten Kämpfe (Weltkirchwerden der Gotteskirche in malam partem!), nein die keinerlei „Schuld“ in sich bergende Tatsache, daß das Dogma, die Theologie der Christen-

*) Wilhelm Herrmann hat im letzten dritten Abschnitt seines Werkes „Der Verkehr des Christen mit Gott“ diesen Unterschied von Glaube und Glaubensgedanken am schärfsten herausgearbeitet. Seltsamerweise hat er diesen Abschnitt (S. 161—205) der ersten Auflage (1886) in den späteren Auflagen nicht wiederholt. Das nimmt ihm seinen Wert nicht. — Von Neueren vergleiche man Emil Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube (1921, 21923).

heit nicht ohne Hilfe der heidnischen Bildung zustande gekommen ist, muß immer wieder nachdenklich und bescheiden machen *).

So bleibt, was Reflexion aufgebaut hat, immer wieder der Reflexion unterworfen. Die griechischen Väter haben mit ihrer Logik, ihrer Metaphysik, ihrer Psychologie am Dogma gearbeitet: es war ihr Recht, ihr Beruf, wir danken es ihnen und danken dem heiligen Geist, daß er darum seine Hand nicht von ihnen abließ. Aber wir müssen heute unsre eignen Glaubensgedanken denken, oder ihre Glaubensgedanken in unsre Denkmethode umdenken: anders sind wir nicht wahrhaftig, und damit auch nicht wahr. Gehört doch eben dies mit zu unserm heutigem Vorzug (charisma), daß wir das Abgeleitete zu scheiden wissen von dem Ursprünglichen, die Reflexion von der Offenbarung. Daß wir so durch Analyse und Kritik immer wieder auf Grund und Wesen recht hingewiesen werden. Wer eine Ahnung hat von dem, was für uns heute „Wahrheit“ ist, für den gibt es keine erstarrten fertigen Produkte des heiligen Geistes, keinen einmaligen oder epocheweisen Stillstand der Glaubenserkenntnis, sondern nur eine immer neue, immer wieder fruchtbare „Beschäftigung“ (das kommt von „schaffen“) mit dem Ersten und Echten, mit dem „Wort“, mit der Geschichte, mit Gott. Und „alles lebendige Denken, das Interpretation, Deutung, Sinn-ganges sucht, ist an sich schon ein Bekenntnis zum Geist“ **).

§ 87. Seele und Geist

1. Geist und Seele — Seele und Geist: ist das nicht dasselbe? Können wir nicht oft genug in unsrer Sprache, auch in unsrer religiösen Sprache, die beiden Wörter einfach tauschen? Wenn es zum Beispiel in dem alten Morgenliede heißt:

Das äufre Sonnenlicht ist da
und scheint mir ins Gesicht,
Gott ist noch mehr dem Geiste nah
mit seinem Angesicht —

*) Auch das Christusbogma, und gerade dieses, ist nicht anders zustande gekommen. Davon redete unser zweites Buch §§ 34—38. Harnack hat jüngst wieder in seiner Schrift „Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas“ (1927) energisch darauf hingewiesen. S. 73: „Durch den Bund mit der hellenischen idealistischen Religionsphilosophie ist die Kirche zu einer dauernden theologischen Entwicklung gekommen.“ S. 88: „Die spröden charismatischen Theologien sind immer nur wirksame Fermente gewesen. Genau betrachtet ist jede Theologie von Innen‘ überhaupt keine wissenschaftliche Theologie, sondern etwas Anderes, Höheres — B e k e n n t n i s. (Vom Verfasser gesperrt.) Gemeinschaft bildend ist nur die ‚Theologie von außen‘.“ — Zwei Bemerkungen dazu, nicht um Widerspruch zu erheben: Charismatische Theologie von heute braucht nicht spröde zu sein. Und: „wirksame Fermente“ — das war auch für damals viel.

**) Emil Brunner a. a. D., ²S. 74.

was hindert, statt dessen zu sagen: der Seele nah? Aber so frei und unbefangen wir mit unsrer Sprache umgehen, wechselnd und verwechselnd, schließlich behält sie doch immer Charakter und wahrht ihren Reichtum. „Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott.“ Man kann nicht sagen: Gott und der Geist, der Geist und sein Gott. Und das muß seine Gründe haben. „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.“ Man kann nicht sagen: „in der Seele anbeten“. Das heißt, man kann das alles schon sagen — was kann man nicht? — aber es würde eine Veränderung des Sinnes, eine Nuance, die nicht gleichgültig ist, damit gegeben sein. Am energischsten grenzt sich die Seele in der religiösen Sphäre vom Geiste ab, wenn von der „Unsterblichkeit der Seele“ die Rede ist. Wer spricht da von der „Unsterblichkeit des Geistes“?

Gerade an diesem Beispiel merken wir aber, daß wir es in der alten Dogmatik mit alter Psychologie zu tun haben. Wo die Väter von der Erschaffung der Welt handeln, da reden sie auch von dem erschaffenen Menschen und beschreiben sein Wesen. Es besteht aus Leib und Seele. Der Leib ist die *materia*, der Stoff. Die Seele die *forma physica*, seine gestaltende, formgebende Natur. Der Geist ist nicht etwa ein Drittes, das hinzukommt, sondern daselbe wie die Seele, nur eben der Ort in der Seele, der Teil der Seele, der für die Gaben des heiligen Geistes bestimmt ist, sie aufzunehmen und zu hegen*).

Leib und Seele waren den Alten zwei verschiedene Substanzen und sind es noch heute für die populäre Vorstellung, wo nicht der Materialismus mit seiner Aufklärung eingegriffen hat. Daß im Tode die Seele vom Leibe sich trennt, gilt als das Wesen des Todes. — Grundeigenschaften des Leibes sind Ausdehnung und Bewegung. Grundeigenschaften der Seele Empfinden und Vorstellen.

Wir haben weder Beruf noch Neigung, an Hand moderner Psychologie diese Auffassung kritisch zu prüfen. Wir nehmen sie als „giltig“ hin und verlieren über das Verhältnis von Seele und Leib hier kein Wort. Uns liegt an einer Klärung des Verhältnisses von Seele und Geist.

Da wird man sagen dürfen: die Seele hat der Mensch mit dem Tiere gemein. Ja bis ins Pflanzenreich hinein verfolgen wir Symptome des Seelischen, wo nur immer organisches Leben sich regt. Und je mehr sich in der organischen, animalischen Welt die Erscheinung des Lebendigen dem Leben des Menschen nähert, desto lieber reden wir auch da von Seele.

*) Schmid § 20, 8 e.

Und „Seele“ oder „Leben“ bedeutet ja im Neuen Testament das Wort *psyche*. Es hängt zusammen mit *psyche*, das ist „atmen“, „hauchen“. (Wer denkt nicht an 1. Mos. 2, 7: „und also ward der Mensch eine lebendige Seele“.) Zuweilen müssen wir richtiger *psyche* mit „Leben“ übersetzen statt wie Luther mit „Seele“, auch wenn es uns schwer wird; zum Beispiel in der Stelle Mark. 8, 36 f. = Matth. 16, 26 (Luk. 9, 25), statt „und nähme doch Schaden an seiner Seele“ — „und käme um sein Leben“: der Sinn wird dann derselbe wie der des Gleichnisses vom reichen Narren; der Zusammenhang macht das ganz deutlich. Erst recht bei Paulus ist *psyche* die Lebenskraft des Fleisches (vergänglich wie dieses 1. Kor. 15, 35—50); aber die von der *psyche* belebte Materie kann eine Wohnung des *pneuma* werden; nus (Vernunft), *kardia* (Herz), *syneidesis* (Gewissen) strecken in dem der *sarx* (dem Fleische) und damit dem Tode verfallenen *soma* (Leibe) sich dem ewig lebendigen *pneuma* (dem Geiste) entgegen.

Dieses, ein Göttliches, nicht ein Menschliches, tritt in das animalisch-psychische Leben des Menschen ein mit seiner umwandelnden Kraft, und so wird der Mensch — nicht nur wie einst durch den Lebensodem Gottes „eine lebendige Seele“, sondern — eine pneumatische, ethische, gottverwandte Persönlichkeit, wird selber Geist.

Man sieht, wenn wir diesen Spuren folgen, ist der Unterschied von Seele und Geist nicht psychologisch festzustellen, fintemal alle Psychologie es nur mit dem Menschen zu tun hat und hier Gott eingreift, einzieht in den Menschen. Aber vom Menschen her gesehen, ist jene Psychologie unsrer Väter gar nicht so schlecht, wenn sie „Geist“ die Seite an der Seele nennt, das Organ in der Seele, vermöge dessen sie imstande ist, das göttliche *Pneuma*, also Gott selbst in sich aufzunehmen. Göttliches Leben ins menschliche hinein: *Deus in nobis, finitum capax infiniti* *).

Ein Beispiel noch aus unserm Sprachgebrauch für den religiösen Sinn des Wortes „Geist“ im Vorzug vor dem Worte „Seele“. Wer sagt nicht gern: „Ein Herz und Eine Seele.“ Das Kräftige der Redensart liegt darin, daß gerade Herz oder Seele von Rechts wegen Zwei sind; durch die Paradoxie der Behauptung, daß sie in diesem Falle Eines seien, wird die Wirkung erzeugt. Aber ein ganz Natürliches, gar nicht Übertriebenes, sondern christlich Normales wird ausgesagt, wenn es im Liede heißt:

O selig Haus, wo Mann und Weib in Einer,
in Deiner Liebe Eines Geistes sind.

*) Wilhelm Bruhn, Vom Gott im Menschen (1926). — Karl Bornhausen, Vom christlichen Sinn des deutschen Idealismus (1924) S. 12.

Der Inhalt dieser von Rechts wegen selbstverständlichen, jedenfalls mit vollem Recht ersuchten Einigkeit im Geist wird alsbald aufgerollt:

als Beide Eines Heils gewürdigt, Keiner im Glaubensgrunde anders ist gefinnt.

Das ist mehr als das profane „Ein Herz und Eine Seele“, gar nicht paradox, sondern das Christentum selber.

Es ist aber diese selbstverständlich Gemeinschaft bildende Kraft des Geistes, woran uns Alles liegt. Weil wir sonst zur Höhe der Heiligung nicht hinankommen und nicht wissen, was der heilige Geist ist und will. Das soll dieser Paragraph noch einmal recht deutlich machen.

Wir sagen: Seele ist das Individuum, die Einzelperson, Geist das commune, Gemeine, verbindend Verbundene, verbunden Verbindende. Seele bedeutet Isolierung, religiösen Egoismus, Geist communio, Gemeinschaft der Heiligen. Seele charakterisiert primitive Religion, Geist Geistesreligion. Seele ist imstande, selbst pneumatische Gaben, Charismen zu mißbrauchen; Pneuma ist die Gerechtigkeit, die Reinheit, die Heiligkeit selbst. Seele bleibt bei sich zu Hause, auch wenn sie noch so hoch und weit ausgreift; Geist ist bei Gott zu Hause. Seele ist der Autosuggestion, der Heuchelei, des Fanatismus fähig, Geist kennt nur dies Ziel: „Einer des Andern Christus.“ Seele will selig werden, Geist will die Ehre Gottes.

Man darf die beiden, wenn man streng reden will, nicht verwechseln. Es heißt: „der Seelen Seligkeit“ — und es heißt: „die Gemeinschaft des heiligen Geistes“. Kein Zweifel, welches für den Christen das höhere der Güter sei. In der Bibel ist von diesem viel mehr die Rede als von jenem. Paulus kann auf jenes verzichten: er hat Gott gebeten, ihn zu verdammen zum Opfer für seine Brüder nach dem Fleisch — „ein rasendes Gebet“ sagt Johann Albrecht Bengel dazu — Röm. 9, 3. Um solcher stellvertretenden Liebe willen verflucht Gott Niemanden. Paulus hatte dabei ja die tiefste, letzte Willenseinheit mit Gott, er hatte sie so ganz und so lebendig, daß ihm alle fromme Selbstsucht darüber zerging. Luther kennt auch eine solche Selbsthingabe an Gott, wenn er sagt:

Niemand weiß, ob er Gott wahrhaft liebt, wenn er nicht an sich die Erfahrung gemacht hat, daß er gar nicht selig zu werden wünscht, sondern in die Verdammnis willigt, wenn er damit Gott gefiele*).

Man muß es den ernstesten unter den Mystikern lassen, daß sie solchen Willen und Glauben auch gehabt haben. Auch bei den

*) *Nemo scit, an Deum pure diligit, nisi experiatur in se, quod etiam salvari non cupiat, nec damnari renuat, si Deo placeret.* Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16, hrsg. Fider, 2, 218, 63 ff.

Lehrern der Prädestination begegnet er uns — falls sie nämlich dabei die Möglichkeit in Betracht gezogen haben, daß sie selber zu den ewig Verworfenen gehören könnten — aber das steht in der Regel anders!

2. Ist das nun Psychologie, Religionspsychologie? Nein, es ist Glaubenslehre.

Verachten wir darum jene Wissenschaften? Nein, aber wir wünschen, daß sie an ihrem Orte bleiben. Man kann seine Artikel und dicke Bücher von Theologen über Religionspsychologie lesen, aber vom heiligen Geiste, als einem Geiste der Gemeinschaft ist da nicht die Rede, um so mehr von der Psyche des Individuums.

Nun bleibt es sicher sehr interessant, zu untersuchen, was in einem Menschen vorgeht, welche psychischen Prozesse sich in ihm abspielen, wenn und sofern er Religion hat. Aber — wenn ich das einmal extrem formulieren darf — es ist das doch nur eine Spezies von Naturwissenschaft. Oder wo es praktisch wird, man an das Kind, das Publikum oder das Volk denkt, ist es ein Sonderfall für die Pädagogik. Und das ist doch auch profane Wissenschaft.

Ich weiß nicht, ob man recht tut, Schleiermacher so einfach unter die Psychologen einzureihen. Manche rechnen ja selbst Kant dazu, obwohl das sicher falsch ist, trotz sprachlich dort anklingender Wendungen. Schleiermacher ist es doch zu tun um das Apriori der Religion, um ihr Allgemein-Notwendiges jenseits der Erfahrung, und im übrigen will er eine Beschreibung dessen geben, was als christlicher Glaube gilt. Aber psychologische Betrachtungen ziehen sich schließlich durch jede Dogmatik, Ethik und Religionsphilosophie. Und man darf froh sein, wenn die Glaubenslehre mit so großer Besonnenheit und Föhlung auf religionspsychologische Grundlage gestellt wird wie in dem System von Georg Wobbermin. Aber der psychische Prozeß ist nicht das Wesen der Religion. Der Kampf gegen den „Psychologismus“ — nicht die Psychologie — in der Theologie hat sein Recht, so gut wie der Kampf gegen den „Historismus“ — nicht gegen die Historie. Nur daß man manchmal schon wieder Ursache hat, seine Front umgekehrt zu nehmen.

Aber hier liegt uns am Herzen zu sagen, daß die ganze Beschäftigung mit der „Seele“ uns der Wahrheit nicht näher bringt, daß alle genetische Erklärung, alle Zerlegung des Glaubenslebens in seine Elemente uns der Lösung der Aufgabe nicht näher bringt: den Sinn der Religion, der christlichen Offenbarung, des heiligen Geistes zu begreifen. Und zwar so, daß wir ihn Andern „mitteln“, lehren, weiter sagen können. Erst wo das Letzte hereinragt in unsere Welt, das Ganze sich uns meldet und auftut, Ziel sich meldet,

welches gelten will, Dynamis uns packt und erfüllt (schöpferische Kraft), Gott zu uns redet — da erst beginnt Glaubenslehre. Glaubenslehre ist Lehre von Gott, Theologie. Und Pneumatologie ist auch nichts anderes als Theologie, und wenn sie noch so sehr, ja immer bei dem Menschen verweilt.

Ich möchte dabei die großen Worte vom „Sprung“ und vom „Bruch“, vom „Wagnis“ und vom „Sterben“ vermeiden. Der Sprung ist jedenfalls kein Luftsprung, der Bruch niemals unmotiviert, das Wagnis niemals ein anderes als innerhalb einer großen räumlichen und zeitlichen Gemeinschaft, das Sterben ganz etwas anderes als das Sterbenmüssen unserer letzten Stunden, von dem außerdem Niemand einen rechten Begriff hat, ehe es über ihn kommt. Die Wege, die der heilige Geist die Seelen führt, sind überaus verschieden. Will man einen als den normalen uns aufzwingen, so treibt man auch Psychologie, aber eine ganz schlechte, weder wissenschaftliche noch christliche.

Summa: zur Wahrheitsfrage kann Religionspsychologie nichts beitragen. Bei der Erforschung und Darstellung dessen, was gilt, kann sie uns dienen: sie kann zum Verständnis des Hergangs und der Meinung helfen, sie kann Handwerkszeug aufweisen, mit dem der heilige Geist arbeitet. Gottes Wort wird „gehört“, Gottes Offenbarung vernommen und — wills Gott — „verstanden“, Glaubensgedanken werden „gedacht“, Lehren werden aufgebaut: was ist an der Religion „lehrbar“ und wie?

So mögen auch wir uns im nächsten Stück einer vernachlässigten Partie in der Religionspsychologie annehmen.

§ 88. Die fromme Phantasie

1. Immer wieder läßt es mich erstaunen, daß in den Dogmatiken und Religionsphilosophien so gar nicht von der Phantasie die Rede ist. Und doch lebt Religion in diesem Elemente. Auch die christliche. Ohne Phantasie keine Vorstellung von Gott, von Christus, vom heiligen Geist. Ohne Phantasie keine Bibel, kein Dogma, kein Gesangbuch. Ohne Phantasie keine Predigt, kein Unterricht, keine Überlieferung, keine Hoffnung. Ohne Phantasie kein Tod, kein Gericht, kein ewiges Leben. Ohne Phantasie kein Gebet, kein Glaube, keine Kirche, kein Kultus und keine Sittlichkeit.

Ursache dieses Mangels kann nur sein einmal eine gewisse Gedankenlosigkeit. Man ist in einer so alten Wissenschaft wie der Theologie sehr stark abhängig von den Fragestellungen und Arbeitsmitteln der vergangenen Zeiten. So haben ja auch wir uns bei unsrem Kampf um die Sache an die Lehre der alten Väter an-

gelehnt wie an eine Halt gebende Wand; freilich nicht um haltlos daran zu kleben, sondern um daran das Stehen und Gehen zu lernen. Und die Alten haben nun allerdings in ihrem Handwerkskasten die Phantasie nicht.

Sie aber neu einzuführen fehlte Reigung und Mut. Man wädhnte damit die Realität der göttlichen Gegenstände zu untergraben, der Wahrheitsfrage von vornherein tödlich vorzugreifen. Phantasie — Illusion — Einbildung. Und in der Tat lebt ja die Vorstellung „Phantasie“ in tausend Köpfen und Zusammenhängen nur von der Beweglichkeit, Grundlosigkeit und Nichtigkeit der Erzeugnisse dieses Seelenvermögens. So ist auch Religion, christliche Religion am meisten mit der Phantasie zusammengebracht worden von desinteressierten oder feindlichen Bearbeitern, seie in Wissenschaft, seie in populärer Verarbeitung.

In Wirklichkeit steht es mit der Sache „Phantasie und Religion“ genau wie mit der Religionspsychologie, ja Religionsphilosophie überhaupt. Sie liegt zur Wahrheit und Wirklichkeit der Religion und ihrer Gegenstände vollkommen indifferent. Man kann die Phantasie gegen die Religion ausspielen, und man kann mit der Phantasie erst recht Religion aufbauen und zum positiven Verständnis bringen. Für Ludwig Feuerbach und Andre war die Religion Einbildung, Illusion des Menschen; für uns ist sie erhöhtes Dasein, überirdische Wirklichkeit, unentbehrliche Mitgift.

Wir haben schon Band 1, S. 348 uns vorübergehend zu dem Gedichte Goethes „Meine Göttin“ bekannt. Goethe war ein Dichter. Und die Berührung der religiösen Wahrheit mit der Dichtung flieht man im Bereiche der Kirchen- und Glaubenslehre. Für Münchenhausen bei Immermann ist jedes Gedicht eine Lüge. So sieht man von der Dogmatik aus die Kunst an. Fürchtet vom einen Charisma aus das andre. Dies hindert nicht, daß man anderswo als frommer Mensch von der Kunst lebt. Johann Sebastian Bach! Nur eben die Dogmatik, da darf Ästhetik (Empfindung!) und Kunst (Können, Schaffen!) nicht herein. Welche Inkonsequenz! Welche Blindheit!

Aber es kann nun wirklich nichts helfen, unsre Leser müssen sich das Goethesche Gedicht hier gefallen lassen, wenigstens die Hauptstrophen:

Welcher Unsterblichen
soll der höchste Preis sein?
Mit Niemand streit ich,
aber ich geb ihn
der ewig beweglichen,
immer neuen,
seltsamen Tochter Jovis,
seinem Schoßkinde,
der Phantasie. . .

Laßt uns alle
den Vater preisen!
Den alten hohen,
der solch eine schöne
unverwelfliche Gattin
dem sterblichen Menschen
gesellen mögen!

Denn uns allein
hat er sie verbunden
mit Himmelsband,
und ihr geboten,
in Freud und Glend
als treue Gattin
nicht zu entweichen.

Alle die andern
armen Geschlechter
der kinderreichen
lebendigen Erde
wandeln und weiden
in dunkeln Genuß
und trüben Schmerzen
des augenblicklichen
beschränkten Lebens,
gebeugt vom Joche
der Nothdurft.

Uns aber hat er
seine gewandteste
verzärtelte Tochter,
freut euch! gegönnt.

Begegnet ihr lieblich
wie einer Geliebten!
Laßt ihr die Würde
der Frauen im Haus! ...

Überaus heidnisch! profan! mythologisch! Ach nein, überaus christlich. So sollten wir täglich, im Morgen- und im Abendgebet, danken, für seine väterliche, göttliche Gabe danken, die Phantasie. Wir lebendig Frommen, wir Christen. Aber, wie wenn Goethe an uns Theologen gedacht hätte, die das der Gemeinde abgewöhnt oder vielmehr versagt und vorenthalten haben, fährt er fort:

Und daß die alte
Schwiegermutter Weisheit
das zarte Seelchen
ja nicht beleidige!

2. Man muß zu Schleiermacher gehen, wenn man für diesen Unverstand einigen Trost holen will.

Er hat in seinen Reden „über die Religion“ vom „Universum“ geredet: wie verschieden sich dem Menschen, der es fromm anschaut, diese Anschauung gestalten mag. Er fährt dann fort:

Welche von diesen Anschauungen des Universums ein Mensch sich zu eignet, das hängt ab von seinem Sinn fürs Universum. Das ist der eigentliche Maßstab seiner Religiosität; ob er zu seiner Anschauung einen Gott hat, das hängt ab von der Richtung seiner Phantasie.

In der Religion wird das Universum angeschaut, es wird gesetzt als ursprünglich handelnd auf den Menschen. Hängt nun eure Phantasie an dem Bewußtsein eurer Freiheit so, daß sie es nicht überwinden kann, dasjenige, was sie als ursprünglich wirkend denken soll, anders als in der Form eines freien Wesens zu denken: wohl, so wird sie den Geist des Universums personifizieren und ihr werdet einen Gott haben. Hängt sie am Verstande (!), so daß es euch immer klar vor Augen steht, Freiheit habe nur Sinn im Einzelnen und fürs Einzelne (!): wohl, so werdet ihr eine Welt haben und keinen Gott.

Ihr, hoffe ich, werdet es für keine Lästerung halten, daß Glaube an Gott abhängt von der Richtung der Phantasie. Ihr werdet wissen, daß Phantasie das Höchste und Ursprünglichste ist im Menschen und außer ihr alles nur Reflexion über sie. Ihr werdet es wissen, daß eure Phantasie es ist, welche für euch die Welt erschafft, und daß ihr keinen Gott haben könnt ohne Welt. Auch wird er dadurch Niemandem ungewisser werden, noch wird sich Jemand von der fast unabänderlichen Notwendigkeit, ihn anzunehmen, um desto besser losmachen, weil er darum weiß, woher ihm diese Notwendigkeit kommt*).

In seiner Glaubenslehre macht Schleiermacher selbst freilich von dieser Inspiration keinen Gebrauch. Der frische, fröhliche Ahsatz ist ihm in seiner Dialektik untergegangen. Die Phantasie steckt ihm dann mit drin in seinem „Gefühl“ und „Selbstbewußtsein“. Aber das Schöpferische an ihr kommt so nicht zur Geltung.

Mit dem Gefühl, mit unserm Affektleben hat nun in der Tat die Phantasie allernächste Beziehung. Nur mit der Vollwertung des Gefühls zusammen wird sich eine Vollwertung der Phantasie durchsetzen. Daher soll uns ein Wort des Psychiaters Wilhelm Strohmayer in seinem schon zitierten Vortrag „Gefühl, Erlebnis, Wahn“ einen Schritt weiter bringen:

Bei einer Abwägung der Bedeutung der Hauptqualitäten des Seelenlebens fällt dem Gefühl — gegenüber dem Verstande — das Übergewicht zu. Nicht der Intellekt macht den Menschen zu dem, was er ist und für Andre bedeutet, sondern sein Gefühlsleben. Was dem Willen treibende und ausdauernde Kraft verleiht, ist sein Gefühlseinschlag, und daß Ethik, Moral, Altruismus usw. auf Gefühlsmomenten ruhen, versteht sich fast von selbst. Alle unsre Wahrnehmungs- und Vorstellungsgebilde sind vom Gefühl durchsetzt, und nichts charakterisiert die Macht des Gefühls besser als die Tatsache, daß wir gerade das

*) S. 128 ff. der ersten Auflage (1799). — Obwohl darauf gar nichts ankommt, will ich doch nicht ungesagt lassen, daß ich meine Einschätzung der Phantasie nicht von Schleiermacher habe, wie oft ich auch obige Stelle mag gelesen haben, sondern, soweit ich darin abhängig bin, von Goethe und seinem obigen Gedicht, das seit meiner Kandidatenzeit zu meinen liebsten Dichtungen gehörte.

Beste und Höchste im Leben, sei es Kunst, sei es Religion, nicht verstehen, begreifen, sondern nur fühlen können.

Strohmayer unterscheidet dann Gefühle, die wir „mehr oder weniger dunkel haben“ und die dann die „stille Begleitmelodie“ unserer Empfindungen und Vorstellungen sind (man denkt gleich an Schleiermachers „religiöse Gefühle“, die „wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten“ *) — und Gefühle, die, „durch Vorstellungen assoziativ vermittelt, selbständig auftreten und intensive Wirkungen auf das Subjekt ausüben“ (das trifft dann erst recht auf die Religion zu). Letztere sind die Affekte (darunter die „Freude“ am Evangelium und die „Begeisterung“ der Gotteskirche). Und Strohmayer nennt „gefühlbetonte seelische Gruppen, die sich mit einem stärkeren affektiven Akzent aus dem Ablauf der psychischen Funktionen herausheben“, Erlebnis.

Gefühl mit Vorstellung — Affekt — Erlebnis. So der Psychiater **).

Will man weiter kommen, so bleibt nichts übrig, als zu dem Philosophen Heinrich Maier zu flüchten. Sein Buch „Psychologie des emotionalen Denkens“ ist seit 1908 da. Es ist viel zu bedeutend, als daß es nicht auch von den Theologen beachtet und geschätzt wäre. Aber seine Lehre von der Phantasie ist in ihrer grundlegenden Wichtigkeit für die Dogmatik doch, so viel ich sehe, noch nirgends herausgearbeitet worden. Man fürchtet sich augenscheinlich vor einem offenen Bekenntnis zur Phantasie als Charisma. Und es ist ja schade, daß auch ein Heinrich Maier schließlich der Religion gegenüber die Objektivität verliert. Das ist eben doch die Art echter Psychologie, daß sie sich jedes Abschweifens in das Gebiet der Wahrheitsfrage enthält. Aber indem wir das wissen, können wir dem Psychologen getrost so lange folgen, als er sich der Grenzüberschreitung nicht schuldig macht ***).

Die Theologen, die sich als Religionspsychologen mit der Phantasie befassen, gleiten alsbald in die Praxis des Unterrichts, der

*) Über die Religion ¹S. 68f.

**) Christliche Welt 1923, 45/46, 679. Die Sperrungen von uns.

***) Es gibt für Maier neben dem theoretischen kein religiöses Erkennen. Dazu Friedrich Niebergall: „Mit dieser letzten Bemerkung ist sicher der Psychologe über sein Gebiet hinaus in das der Metaphysik übergetreten. Er hat als solcher kein Recht auf das Verdikt, kein Recht auf ein ‚Nur‘, das die theoretische Erkenntnis zur alleinigen macht und die religiöse als Illusion verurteilt. Das mag eine persönliche Privatansicht sein, aber es ist kein psychologisch notwendiges Urteil. Leider kommt immer die Religionspsychologie auf diese Weise in den Verdacht, zum Illusionismus zu führen.“ Monatschrift für Pastoraltheologie 1923, 10/12, 193. — Die katholischen (und andern) Apologeten werden durch ihr tendenziöses Interesse an der Religionspsychologie von anderer Richtung her zu dem gleichen Fehler verführt.

Predigt und allenfalls der Seelenpflege hinüber*). Aber es ist viel nötiger, von da her den Kultus und das Dogma zu beleuchten. Dem Kultus kommen ja die liturgischen Bestrebungen der Neuzeit in dieser Hinsicht zugute. Aber auf dem systematischen Felde (auch dem ethischen, denn ohne Phantasie keine Nächstenliebe) ist es noch ganz still.

Bei dieser Haltung wirkt auch die Sorge vor einer Verquickung und Verwechslung der Religion mit der Kunst mit. Man will den Bund mit der Ethik, nicht mit der Ästhetik. Ich komme aus einer Schule, wo diese Scheu und Vorsicht zu Hause ist, und möchte sie nicht verleugnen. Wir wollen keine Religion als Stimmung und Genuß**).

Heinrich Maier macht durchaus einen Unterschied zwischen ästhetischer und religiöser Phantasie. Oder, wie er selbst sagt, zwischen ästhetischem und religiösem Denken. Aber was den Inhalt dieses Denkens bildet, emotional sind beide. Das heißt es sind nicht logische Urteile, auf Grund der Wahrnehmung, der Erinnerung oder der erkennenden Phantasie (auch hier schon Phantasie!), die sich mit der sogenannten Wirklichkeit befassen. Sondern es sind Sätze des emotionalen, affektiven, volitiven Denkens. Das Wort „emotional“ ist neu. Es kommt vom lateinischen *movere* „bewegen“ (Motiv, Motion), daher *emovere* „von unten nach oben, von unten bis oben bewegen“, französisch *émotion*, englisch *emotion* „Gemütsbewegung“, „Affekt“. Dieses Denken — nebenbei *phantasia*, griechisch, bedeutet von Haus aus „Erscheinung“, „Darstellung“, „Vorstellung“, „Vorstellungskraft“ und war für Aristoteles ein Seelenvermögen, das zwischen der Wahrnehmung (*aisthesis*) und dem eigentlichen Denken (*noësis*, *dianoia*) seinen Platz hatte — dieses emotionale, dem Reiche der Phantasie angehörige Denken stellt sich wie das logische und empirische Denken auch Objekte vor, verlangt aber — sagt Maier — für sie nur eine eingebildete, erdichtete, begehrte oder geglaubte Wirklichkeit, wirklich sein sollende Gegenstände. Und dieses „sein sollen“ geht eben von den Affekten, vom Gefühl aus, und es kommt nun alles auf die Art und Kraft dieser Affekte, dieser Emotionen an, welche Art und Macht von Wirklichkeit diese Vorstellungen und Urteile im Seelenleben behaupten.

Die religiösen Vorstellungen gehören jedenfalls in diesen Bereich. Und zwar sind sie im eminenten Sinne „begehrte“ und „geglaubte“. Sie sind es so sehr, daß sie den Anspruch machen, ebenso wie die

*) Wie verheißungsvoll setzt Ernst Kolffs ein mit seinem Aufsatz: „Die Phantasie in der Religion und im Religionsunterricht“, Monatsblätter f. d. ev. Kl. 1926, 5/6, 113 ff. Aber wie bald sind wir schon beim Unterricht.

***) Vgl. Albrecht Ritschl, Schleiermachers Neben über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands (1874).

Erkenntnisvorstellungen („kognitive“ nennt sie Maier) Wahrheit bedeuten. „Der Fromme“, sagt Maier, „schreibt den Gebilden seiner gläubigen Phantasie eine ganz ähnliche Geltung zu, wie den Bildern der Wahrnehmung und Erinnerung.“ Ja, so ist es. Wenn aber Maier da von „Surrogaten des Wahrheitsanspruchs“ redet (Ersatz ist uns etwas Minderwertiges), so gibt er ein voreiliges Werturteil ab. Bleiben wir bei dem, was er selbst sagte: „eine ganz ähnliche Geltung“ wird beansprucht, eine Analogie ist da. Und zwar besteht die grundlegend darin, daß auch diese religiösen Vorstellungen gelten wollen oder nicht, wahr sein wollen oder falsch! Den Halt dafür haben sie teils in ihrem Zusammenhang mit der sogenannten oder tatsächlichen Wirklichkeit (der Geschichte), teils in der Phantasie als Charisma. Die religiösen Phantasievorstellungen wollen uns erst recht in die reale Welt einführen, unsre Weltkenntnis, Welterkenntnis, Weltanschauung erst vollenden, wollen objektive, logisch korrekte Urteile sein. Über diesen Anspruch kann kein Zweifel obwalten, er wird auch — als Anspruch von Maier (gegen Ludwig Feuerbach, Friedrich Albert Lange) einfach festgestellt (S. 500 ff.). Hinter den elementaren religiösen Vorstellungen steht das religiöse Geltungsbewußtsein. Sie treten mit apodiktischer Sicherheit auf. Intoleranz, Fanatismus in dieser Richtung ist schon auf niederen Religionsstufen — und gerade auf diesen — zu Hause. Aber auch auf der höchsten (wenn wir die unsre so nennen dürfen) evangelischer Geistesreligion scheint Alles in sich zusammenzusinken, wenn der Wahrheitsanspruch fällt.

Das soll er ja nun nicht. Aber auf alle Fälle hat er eine andre Basis, als bei dem rein logisch-empirischen Denken. Der gläubige Affekt tritt an Stelle der kognitiv-logischen Sicherung (S. 526). Es werden kognitive Elemente in das emotionale Denken hereingeholt, sie wollen zeitweilig die Oberhand gewinnen (Rationalismus, Aufklärung), aber die religiöse Phantasie sprengt, wenn der religiöse Glaube stark ist, wiederum diese Fesseln. Die Theologie sorgt recht eigentlich dafür, daß der Zusammenhang zwischen den beiden Vorstellungswelten nicht aufhört: sie wird dann von den Frommen wohl als Abfall empfunden; die religiöse Phantasie in der Gemeinde reagiert und ist siegreich; aber wenn der Theologe mit seiner Wissenschaft gegen die Religion als Affekt und Phantasie nicht aufkommen kann als gegen den Gegenstand, mit dem er es zu tun hat, so sucht dieser Gegenstand doch auch wieder die Kritik und die Gewissenhaftigkeit des Urteils ihm gegenüber als notwendigen Schutz wider alle mögliche Verirrung.

Spannungen, die nicht nur zu ertragen, sondern heilsam und unentbehrlich sind, ergeben sich hier zwischen dem logisch-empirischen

und dem religiösen Erkennen. Aber wie unentbehrlich die Kontrolle durch den Verstand bleibt, das schöpferische Element in der Religion ist die Phantasie. Durch sie vornehmlich redet Gott zu uns. Sie ist die eigentliche Domäne des heiligen Geistes. In dieser Sphäre sagt er uns „das Wort“ und mit diesem Organ vernehmen wir es.

Wer nun meint, daß wir auf diesem Wege in tausend Irrtümer geraten, glaubt nicht an den heiligen Geist. Der wehet, wie er will.

Und doch hat er recht. Alle möglichen Sekten zeigen uns, wessen die religiöse Phantasie fähig ist. Welcher heillosen Zuchtlosigkeiten! Man braucht heute nur an die „Ernsten Bibelforscher“ zu erinnern, diese Sekte mit dem raffiniert edlen Namen. Die Glaubensgedanken müssen deshalb auch da sein, und zwar als ein ganz besonnenes, und in der Wissenschaft als methodisches Nachdenken über das Phänomen des religiösen Vermögens, der religiösen Erfahrung, der Religionsgeschichte, der Offenbarung. Aber das logische Denken ist das kontrollierende, das emotionale das schöpferische Element. —

Es fragt sich, wie die beiden zu dem Problem „Individuum und Gemeinschaft“ stehen?

Beide wurzeln im Individuum. Aber beide strecken sich nach Gemeinschaft, haben propagandistische Kraft.

Der Gedanke kann durch seine überzeugende Schärfe und Klarheit, die Phantasie durch ihre faszinierende Gewalt verbinden. Dort wirkt die Demonstration, hier die Suggestion. In der geschichtlichen Entwicklung laufen die Fäden herüber und hinüber. Gedanke, der der Einsfall eines Einzelnen bleibt, und wäre er noch so scharf geschliffen, interessiert uns hier nicht. Phantasie, welche Eigentum eines Einzelnen bleibt, interessiert uns hier nicht. Oder doch nur insofern, daß wir diesem Einzelnen sein frommes Recht zu beidem wahren, wenn seine Seele fromm ist. Und daß wir beidem, dem logischen wie dem emotionalen Denken, seine Freiheit wahren. Unser Denken, unser Empfinden, unser Vorstellen, unser Glauben kann niemals subjektiv genug sein.

Aber zur Glaubenslehre gehört Geltung, also Gemeinsamkeit. Also eine feine Beobachtung dessen, was nun die Geister trotz aller Mannigfaltigkeit verbindet. Und eine Ehrfurcht vor dem, was aus dem Chaos der Einzelüberzeugungen sich durchgesetzt hat. Zur Bekenntnisgemeinde im strengen, orthodoxen Sinne wird es, wenn

man die Dinge nimmt, wie sie liegen, nicht reichen. Wohl aber zur Bekennergemeinde*).

Wissenschaftlich möchten wir uns in Maiers Sprache dahin resol- vieren, daß keine evangelische Glaubenslehre ihre Schuldigkeit tut, die nicht hinter der kognitiven Form der dogmatischen Sätze die affektiven Denkfunktionen voll zur Wirkung kommen läßt. Das Nähere muß die Glaubenslehre der Religionsphilosophie überlassen**).

3. Wir haben bei unsrer Darstellung dessen, was in der evan- gelischen Gemeinde als Wahrheit gilt oder gelten soll, niemals ver- gessen, was wir dabei der schöpferischen Phantasie verdanken. Wir

*) Friedrich Mahling, Ist die Kirche in erster Linie eine Bekennergemein- schaft oder eine Bekenntnisgemeinschaft? Zeitschr. f. Th. u. K., 1906, S. 173 ff. Die reine Bekenntnisgemeinde führt zu Ungeheuerlichkeiten wie zu dem Ausschluß des Dr. Geelkerken.

**) Es mag doch nicht wertlos sein, aus den Schlußbetrachtungen des skeptischen Psychologen folgende Sätze wiederzugeben:

„Möglicherweise wird einmal die intellektuelle Entwicklung der Menschheit über die wechselnden Glaubensdichtungen hinwegschreiten. Allein wahrscheinlich ist das nicht. Das religiöse Interesse und die religiöse Wirklichkeitsdeutung wird nie verschwinden. So lange der lebendige Mensch vor allem Andren nach Lebensbehauptung und Lebenssteigerung verlangt [u. E. eine völlig unzureichende Motivierung echter Religion] und auf der andren Seite in der Betätigung dieses Strebens sich bedingt, beschränkt und abhängig fühlt, so lange wird es Religion geben. Das religiöse Bedürfnis wurzelt im tiefsten Kern der menschlichen Natur.

Auch der kritische Philosoph bleibt ja [zwar] im Grunde noch religiös. [Wo- her die Allgemeinheit und Sicherheit dieser Behauptung? Doch steckt in ihr ein persönliches Bekenntnis. ‚So, wie ich Religion verstehe.‘] Allein es ist nicht an- zunehmen, daß irgendeinmal in ferner Zukunft auch nur eine größere Mi- norität [!] der Menschheit das religiöse Interesse so dem kognitiven wird unterordnen können. [Woher weiß das der Philosoph? Und was will hier plötz- lich die Mehrheitsfrage? War das für die Gläubigen je ein Kriterium?] Der reli- giöse Affekt und in und mit ihm das Ganze der praktischen Bedürfnisse, die in ihm zusammenlaufen [religiöser Egoismus!], wird wohl nie ganz [!] aus seiner dominierenden Stellung verdrängt werden. Und die Antinomie zwischen Glauben und Wissen, zwischen dem affektivisch-emotionalen und dem kognitiven Faktor des Glaubens selbst wird aus der Geschichte nicht verschwinden. Sie hat zuletzt, wie andre Antinomien, ihren Grund in der Endlichkeit des menschlichen Wesens. [Da- mit könnte man sich zufrieden geben. Aber Antinomien haben immer ihren Grund darin, daß ein ausschlaggebender Begriff nicht genügend geklärt ist. Z. B. in den berühmten vier Antinomien der Kritik der reinen Vernunft der Weltbegriff.]“
Heinrich Maier a. a. D., S. 547.

Das Kapitel vom religiösen Denken, das ist von der religiösen Phantasie, um- faßt 56 Seiten, das ganze Buch, das zu dem Kapitel gehört, 825 Seiten. Wir haben nur dankbar darauf hinzeigen können, und unsre Gedanken sind manchmal schon zu eilig in Maiers hineingelaufen. Aber wann wird eine jüngere Kraft uns die fällige Monographie über die Phantasie in der Religion schenken? Und zwar nicht eine religionsphilosophisch-religionspsychologische nach Wundt, sondern eine christlich-dogmatische. Seit fast zwei Jahrzehnten ist diese Vorarbeit Heinrich Maiers da!

können aber den vollen Begriff von dem, was wir ihr verdanken, erst dann haben, wenn wir nun mit unserm Schlußkapitel in die Welt der christlichen Hoffnung eingetaucht sein werden.

Die letzte Strophe des Goethe-Liedes von der Phantasie mag uns dazu hinüberleiten:

Doch kenn' ich ihre Schwester,
die ältere, gesetztere,
meine stille Freundin:
O daß die erst
mit dem Lichte des Lebens
sich von mir wende,
die edle Treiberin,
Trösterin Hoffnung!

Neuntes Kapitel: Der Geist der Hoffnung

§ 89. Hoffnung und Hoffnungsgedanken

1. Der heilige Geist schafft den Glauben in uns. Er setzt dadurch Denken, Willen und Phantasie in eine eigne, neue Bewegung. Er öffnet uns schließlich noch eine ganze Welt, die dem Unglauben fremd bleibt: die Welt der Hoffnung.

Zwar gehört Hoffnung zur Ausstattung schon eines jeden natürlichen lebendigen Menschen. Gesund oder krank — solange er geistig gesund ist, hofft er. „Es hofft der Mensch, so lang er strebt.“ Und wie lange strebt er? Jedenfalls kann er auch zu streben und zu hoffen aufhören. Der Mensch kann verzweifeln. Und von der Hoffnung zur Verzweiflung führt ein Weg, auf dem des Hoffens immer weniger, des Zweifelns und Verzweifeln immer mehr wird — liegt der noch in der Welt der Hoffnung?

Hoffnung und Verzweiflung halten ihr Angesicht der Zukunft entgegen. Sie haben es mit dem Kommenden zu tun. Wer hofft, erwartet von ihr das Willkommene, Erwünschte; wer verzweifelt, erwartet von ihr für sich und sein Begehren nichts, nur das Gegenteil.

Der Christ hofft nicht nur, sondern er hat „die Hoffnung“. Sie gehört zu seiner Ausstattung. Sie ist ein Charisma, das ist Gnadengabe, die wir nicht haben ohne durch den heiligen Geist. „Noch am Grabe pflanzt er die Hoffnung auf.“ Und Verzweiflung ist für ihn Sünde.

Das Wesen der Hoffnung könnte darin aufgehen, daß sie als seelische Kraft vom Menschen Besitz nimmt und ihn in die Zukunft hineingeleitet. Als Gemütsverfassung, ohne Bedürfnis gegenständlicher Vorstellung. Hoffnung rein an und für sich. Prägnant.

Aber so hat die Christenheit sie nicht. Sondern wenn schon der Glaube sonst sich als ein Organ erweist zur Erfassung des Unsichtbaren mitten in der Gegenwart, und sich so eine Welt der Erkenntnis und des Strebens aufbaut inmitten und über der sichtbar-greifbaren Welt, so tut sich hier ein neues Tor auf und öffnet sich hier eine neue unermessliche Welt. Eine Welt, in der freilich die Phantasie eine noch ganz andre Rolle spielt als in der übrigen Gotteswelt.

Glaube, auf das Künftige gerichtet, ist etwas Andres als Glaube, auf das (Vergangene und) Gegenwärtige gerichtet. Dieser letztere Glaube ist Glaube, jener Glaube ist Hoffnung. Und wie der Glaube als Glaube Glaubensgedanken erzeugt, so der Glaube als Hoffnung Hoffnungsgedanken. Das mag auch echte Münze sein, aber es ist von anderm Metall. Und beide haben Eines gemein: wie der Glaube wichtiger ist als der Glaubensgedanke, so erst recht die Hoffnung wichtiger als der Hoffnungsgedanke. Dennoch darf man sagen: wie der denkende Mensch nicht Glauben haben kann ohne Glaubensgedanken, so nicht Hoffnung ohne Hoffnungsgedanken.

Die Scheidung zwischen Hoffnung und Hoffnungsgedanken ist aber für den besinnlichen Christenmenschen darum so notwendig, weil der heutige Zustand auf dem Felde der Hoffnung ein beschämender ist. Eine Lehre von der Hoffnung, die gilt, scheint es nicht zu geben. Wenn irgendwo, so macht sich hier ein Jedes seine Glaubenslehre selbst.

Eine Fülle von Vorstellungen, Bildern, Lehrsätzen wohnen da neben einander. Verträglich und unverträglich. Veraltete oder bestrittene Meinungen bilden eine wahre Trümmerstätte. Es ist ein Schlachtfeld, auf dem hier und dort ganz wütend gekämpft wird. Es ist der Tummelplatz der Sekten, die mit ihren strupellosen Behauptungen hier freie Bahn finden: wer hier arbeitet und seiner Phantasie am freisten die Zügel schießen läßt, hat den größten Zulauf und tut der „Kirche“ den meisten Abbruch. Und gar nicht nur liegt Alles in Trümmern, in schimmernder Neuheit tun sich geistige Richtungen auf, die kühnsten Träumen Erfüllung verheißen: Theosophie, Anthroposophie, Okkultismus, Spiritismus. Zum Teil noch auf christlichem Boden, zum Teil Fremdreligiöses oder Nichtreligiöses naiv oder genial mit Christlichem verbindend.

Aber auch in unsrer deutschen evangelischen Kirche und in ihrer Theologie blüht heute neues Leben aus den Ruinen. Alles hallt wieder von Eschatologie. Man behauptet, es sei das Wesen deutschen Luthertums, eschatologisch zu sein. Man findet nicht nur die Bibel voll Eschatologie, nein man will überhaupt kein Christentum mehr gelten lassen denn als Eschatologie.

Ta Eschata — „das Letzte“ — ist in einem anscheinend weltfeligen Christengeschlechte neu zu Ehren gekommen. Die bloße Hoffnung genügt nicht. Als maß- und zielgebende Macht tritt die Zukunft herein in die Gegenwart; sie bedeutet deren Krisis (ihr Gericht, ihre Katastrophe) schon da sie noch Zukunft ist, und da man noch nicht weiß, wie sie ausschauen wird. Aber vielleicht weiß man das? Oder vielleicht kommt es darauf nicht an? Aber im Banne des Todes

und der Ewigkeit steht Alles. Und ist das nicht das Urchristliche, das allein Echtkristliche?

Diese eschatologische Wendung ist eine Nachkriegserscheinung. Damit wird nichts gegen sie gesagt. Denn lebendiges Gegenwartschristentum kann eine solche Katastrophe wie diesen Weltkrieg nicht erleben, ohne aufs tiefste davon bewegt und neu bestimmt zu werden. Sofern aber die Wendung in der theologisch-wissenschaftlichen Sphäre hervortrat, bleibt zu erinnern, daß in den Jahren vor dem Kriege gerade der deutsch-protestantischen Bibelwissenschaft die Herrschaft der Eschatologie über das Neue Testament aufgegangen ist und daß das ohne praktische Wirkung nicht bleiben konnte.

So ist denn die neue Wendung auf dem Gebiete der Theologie zwar durch die Namen Karl Barth und Friedrich Gogarten gekennzeichnet; aber auch sonst ist das lebendigste Interesse der Glaubenslehrer von heute auf die letzten Dinge gerichtet*).

2. Man kann nicht sagen, daß das, was hier neu entdeckt und gelehrt wird, das sei, was in der evangelischen Kirche als Endglaube gilt. Aber nicht nur kommt diese jüngste Theologenpredigt der Stimmung beträchtlicher Kreise in der Gemeinde entgegen, sie hat doch auch an der Vergangenheit und an verbliebenem Gemeinbesitz starken Anhalt. Nur werden wir für unsre Darstellung eine breitere Basis und einen eigenen Weg suchen müssen.

Der Anschluß an unsre protestantische Orthodoxie ist wenig verlockend. Sie hat ihr Kapitel *De novissimis*: diesen Titel übersetzt man wohl am besten „Von den jüngsten Dingen“, in Analogie zu der Rede vom „jüngsten Tage“, die wir alle führen. Er kommt her von Sirach 7, 40: *In omnibus operibus tuis memorare novissima tua, et in aeterna non peccabis* (Vulgata), von Luther übersetzt: „Was du tust, so bedenke das Ende.“

Hier wird gehandelt von dem, „was das Letzte ist, womit sich das Wesen dieser Welt schließt. Der Ordnung nach, wie das Einzelne eintritt, ist da zu handeln: 1. vom Tode, 2. von der Auferstehung der Toten, 3. vom letzten Gericht, 4. von dem Ende (de consummatione) der Welt, 5. von der Verdammnis und vom

*) Karl Barth, *Der Römerbrief*, ¹1919, ⁴1924. Die Auferstehung der Toten, 1924. Friedrich Gogarten, *Die religiöse Entscheidung*, 1924. — Paul Alt-haus, *Die letzten Dinge, Entwurf einer christlichen Eschatologie*, ¹1922, ²1925. Karl Heim, *Zeit und Ewigkeit, die Hauptfrage der heutigen Eschatologie*. *Zeitschr. f. Th. u. R.* 1926, Heft 6. — Martin Dibelius, Rudolf Bultmann u. A. mögen den jüngsten Zustand der einschlägigen Wissenschaft nahe bringen. — Theodor Haering und Adolf Schlatter tun vermittelnden Dienst in der Glaubenslehre. — Von den Alten ist des Lesens wert: Immanuel Kant, *Das Ende aller Dinge*, 1789.

ewigen Leben“. So Schmid § 62 ff. — Ähnlich Luthardt § 75 ff.: 1. Das Leben nach dem Tode, 2. Die Wiederkunft Christi, 3. Die allgemeine Auferstehung, 4. Das Endgericht und Weltende, 5. Das ewige Leben. Es fröstelt einen, wenn man diese Paragraphen liest. Man müßte im Tiefsten erschüttert werden — oder aufftauchen über dem, was man da erfährt; keines von beiden wird einem vergönnt. Eine hilflose Gelehrsamkeit findet sich in einer gar nicht mehr urchristlich-eschatologisch gestimmten Zeit mit dem Bibelbuchstaben und dem Dogma ab. Vom heiligen Geist ist nicht mehr die Rede, das Wort „Hoffnung“ kommt kaum vor.

Und doch können diese „letzten Dinge“ nur dann für den Christen lebendig und wahr werden, wenn sie ganz eingetaucht sind in die Grundtatsache der Christen-Hoffnung; die aber zündet Niemand anders in den Seelen an als der heilige Geist, das ist Gott selber; und nur wo diese erlösende Tat geschieht, wachen von selbst Gedanken, Erkenntnisse, Ahnungen auf, die ihre Wahrheit und Wirklichkeit eben allein an dem Besitz der christlichen Hoffnung haben.

3. Es hat darum gar keinen Sinn, von den „letzten Dingen“ zu reden, wenn man nicht zunächst einen Begriff von der christlichen Hoffnung hat. Diesen zu gewinnen, müssen wir in das Neue Testament hinein. Hoffnung und Eschatologie ist nicht dasselbe. Jene ist Charisma, Gnadenbesitz der Kirche des Enthusiasmus. Diese ist ein Produkt — wenn es gut geht — aus diesem Charisma und viel Menschlichem-Allzumenschlichem.

Hoffnung ist Charisma. So steht sie, ganz etwas für sich, zwischen Glaube und Liebe in der feierlichen Stelle 1. Kor. 13, 13. So wird sie uns vorgestellt in dem ergiebigen Spruche Röm. 5, 3 ff., wo der Apostel sich mit den Christen allen der Trübsale rühmt, will sagen der Erfahrung, die sie insgesamt in solcher Lage machen: sie bringen es fertig, geduldig darin auszuhalten; sie ernten von der Geduld eben diese merkwürdige Erfahrung, daß die so hingenommene Trübsal statt zu Tod und Verzweiflung zur Hoffnung führt. Und zwar was für einer? Nicht jener, die zum Narren macht, sondern im Gegenteil, die „nicht zu Schanden werden läßt“, etwas ganz Sicheres und Festes, Felsenfestes ist — warum und wieso? „Weil die Liebe Gottes in unser Herz ausgegossen ist durch den uns geschenkten heiligen Geist.“ Worauf aber diese Hoffnung geht, das zeigt das Folgende zur Genüge: Gnade, Vergebung, Rechtfertigung, Gerechtigkeit, ewiges Leben — das alles durch Jesus Christus, unsern Herrn.

Wir merken, diese Hoffnung ist im Grunde nichts Andres als der Glaube. Der Glaube als Hoffnung. Der Glaube, der nun eben

freilich ein andres Angesicht trägt, weil er der Zukunft zugewandt ist, aber im Grunde keinen andern neuen Inhalt hat.

Für diesen Glauben haben wir die klassische Definition im Hebräerbrieft 11, 1: „Es ist aber der Glaube eine Zuversicht auf Gehofftes, ein Beweis für Dinge, die man (noch) nicht sehen kann.“ Glaube ist mehr als das. Aber Glaube als Hoffnung ist genau das. Und Christenhoffnung ist eben gar nichts Andres als Glaube, nur eine besondere Seite, Ausstrahlung und Auswirkung von ihm.

Diese Hoffnung kann ganz groß, stark, echt — und doch blind sein. Ja vielleicht ist sie dann am stärksten. „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“ Aber sie kann auch sehend werden. Sie kann wenigstens Umrisse sehen, wo Andre gar nichts sehen (1. Kor. 13, 12: wie sich die Gegenstände auf den Spiegeln der Alten nur unklar widerspiegelten). Aber das sind dann Hoffnungsgedanken. Gedanken Andrer, die dafür eine besondere Gabe haben. Auch eigene Gedanken, dürftig vielleicht, fehlbar, dafür doch eigene. Und zwar solche, die uns geschenkt werden unter vornehmlicher Mitwirkung der Phantasie. Zu den Glaubensgedanken im engeren Sinne ist auch Phantasie nötig; aber in den Glaubens- als Hoffnungsgedanken herrscht die Phantasie. Die Folge ist, daß hier in der Vorstellung der Gegenstände eine weit größere Freiheit waltet.

Es wird gut sein, wenn wir in dieser Freiheit nicht umkommen wollen, daß wir uns mit solchen Gedanken auch an das Vergangene und Gegenwärtige halten. An die Verheißungen, die von Gott zu den Vätern geschehen sind (Apgesch. 26, 6), an das, was in der Bibel — Alten Testaments! — geschrieben steht (Röm. 15, 4), vor allem an das Evangelium selber, das Christus gebracht hat und das von Christus handelt. Wir werden im Laufe unsrer Betrachtung noch solche Maßstäbe handhaben lernen. Jedenfalls kommt von Anbeginn als Gegenstand der Hoffnung nur in Betracht ein göttliches Tun, das erwartet wird, das mit Sicherheit zur rechten Stunde eintreten wird: Rettung, Heil, Leben, Seligkeit, Gott schauen, Gott gleich sein (1. Joh. 3, 2), Auferstehung vom Tode, Überstehung auch des letzten Gerichts, vollendete Herstellung der Gottesherrschaft für alle Ewigkeit. Heil für den Einzelnen, der glaubt, Heil für das Universum, soweit er es in sein Glaubensinteresse mit hineinzuziehen vermag.

Emotionales Denken das alles. (Heinrich Maier führt das Wort „Hoffnung“ nicht.) Der Grundstimmung und Grundeinstellung nach mit apodiktischer Gewißheit auftretend. „Nicht traurig wie die Andern, die keine Hoffnung haben“ 1. Thess. 4, 13. „Der Gott aber der Hoffnung erfülle euch mit Freude und Frieden im Glauben, daß ihr völlige Hoffnung habt durch die Kraft des heiligen

Geistes“ Röm. 15, 13. So ein unentbehrlicher fester Vorzugsbesitz des Christen ist diese „Hoffnung“, daß er erst damit die Gewähr hat in der Heiligung voranzukommen. 1. Joh. 3, 3: „Ein Jeglicher, der diese Hoffnung hat zu Gott, der heiligt sich, gleichwie Gott heilig ist.“

Es ist nun durchaus möglich, daß ein Christ an solcher Hoffnung an sich dermaßen sein Genüge hat, daß er Hoffnungsgeanken gar nicht braucht. Indessen ein Minimum von Zukunftsvorstellung wird ihm dabei doch mitunterlaufen. Und die Fülle von Bildern, welche Schrift und Gesangbuch ihm immer wieder zuführen, wird ihn doch zu irgendwelcher positiven Stellungnahme zwingen. Gewisse Stimmungen der Resignation heben den Grundbesitz von Hoffnung nicht auf. Wenn Jesus am Kreuz das Psalmwort sich aneignet — oder die gläubige Gemeinde es ihm in den Mund legt —: „In Deine Hände befehle ich meinen Geist“, so haben ihm das ungezählte Christen nachgesprochen des Sinnes, daß es ihnen ganz gleichgiltig sei, was nun Gott mit ihrem Geiste machen will; genug daß sie glaubten und hofften. Auch wenn weiter unter den Worten am Kreuz noch ein zweites Psalmwort in Jesu Munde uns begegnet: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ hat Niemand das Recht und sollte Niemand den Ungeschmack beweisen, den Brauch dieses Stoßgebets auf reine Verzweiflung zu deuten; so schreit auch der Hoffende aus tiefster Not zu seinem Gott. Dies Gebet hebt jenes erste nicht auf, und auch das von Gethsemane nicht: „Meine Seele ist betrübt bis an den Tod — doch nicht, was ich will, sondern was du willst.“*)

Aber Glaube kann niemals Antihoffnung werden. Er kann wohl als Hoffnung sich mit Fleiß der Hoffnungsbilder und -gedanken erwehren, mit denen christliche Phantasie und Überlieferung die unbekannte jenseitige und künftige Welt ausgefüllt hat. Er kann sich genügen lassen an der Heilsgewißheit, wie sie ihren triumphierenden Ausdruck bei Paulus findet Röm. 8, 38 oder 1. Kor. 15, 55, und bei Luther: „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.“ Das sind schließlich auch „Hoffnungsgedanken“, nur zurückgeführt auf ein Minimum von Phantasie. Wer so einschlafen will, den soll man ruhig so einschlafen lassen und ruhig auf seinen Grabstein schreiben: „Im Herrn entschlafen.“

4. Der Christenheit in Ganzen fällt es nicht ein, solche Bescheidung zu üben. Vom Neuen Testament her durch die Jahr-

*) Ps. 31, 6 = Luk. 23, 46. Ps. 22, 2 = Mark. 15, 34 und Matth. 27, 46. Mark. 14, 34—36.

hunderte zieht sich der Strom der Poesie und erquickt die bildhungrigen Seelen. „Wer sind diese, mit den weißen Kleidern angetan?“ „Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen.“ „Jerusalem, du hochgebaute Stadt!“ „Und ich sah keinen Tempel darinnen, denn der Herr, der allmächtige Gott, ist ihr Tempel, und das Lamm.“ „Ich habe Lust abzuschneiden und bei Christo zu sein.“ „Wir werden sein wie die Träumenden.“

Nein, wir sind jetzt schon so und dürfen träumen. Hoffen ist träumen. Es kommt alles auf die solide Grundlage an, dann ist es recht. Dichtet nur darauf los, liebe Christen. Ihr solltet alle ganz echte, rechte Dichter sein.

Indem wir aber sagten: „Hoffnungsgedanken“, legten wir nun doch schon an diese ganze freie Produktion christlichen Gemütsüberschwanges einen festeren Maßstab an. Hoffnungsgedanken sind Exponenten von Glaubensgedanken; beide sollen sich gegenseitig kontrollieren. Hoffnungsgedanken sind Postulate auf Grund einer bestimmten Erfahrung; folglich sollen sie von dieser aus am Leben und in Zucht erhalten werden. Wie schon bei den Glaubensgedanken selbst gilt es hier erst recht: „Prüfet Alles!“ Sie müssen wirklich bleiben Ausdruck frommen Ernstes, frommer Zuversicht. Kein Spiel. Wenn schon ein Spiel, dann ein solches, das man ohne Weiteres auf seinen Ernst zurückführen kann. Beispiel: Luthers Brief an Hänschen vom 19. Juni 1530. Kein Tummelplatz wilder subjektiver Einfälle. Kein Verzicht auf Heiligung (1. Joh. 3, 3). Kein Verzicht auf den Nächsten. Denn wir können Gott nicht haben ohne den Nächsten.

Zu dieser Nächstenliebe bei unsern Hoffnungsgedanken gehört auch die Pflege des Gemeinguts, das die Christengemeinde in diesem Gedankenbereiche ihr eigen nennt. Nur nicht darf es als Zwang auftreten, als Korrektheit und Orthodoxie. Das ist nirgends weniger erträglich als hier und muß schlechtweg den „Sekten“ überlassen bleiben.

Aber in aller Freiheit bedürfen wir auch hier gemeinsamer Vorstellungen. Wir können vielleicht ohne Hoffnungsgedanken christlich sterben, aber nicht ohne Hoffnungsgedanken christlich begraben.

§ 90. De fine

Ende oder Ziel?

Finis, das lateinische Wort, bedeutet zunächst „Grenze“, dann beides: „Ende“ und „Ziel“. Télös, das griechische Wort, gehört zusammen mit dem Zeitwort telein „vollenden“ und mit dem Eigenschaftswort teleios „vollkommen“; es bedeutet auch „Ende“, aber im Sinne von „Vollendung“, „Abschluß“, und darum doch mehr

„Ziel“ als „Ende“. Luther hat es im Neuen Testament immer mit „Ende“ übersetzt; das ist nicht falsch, aber zuweilen schade; z. B. 1. Petr. 1, 9 sollte es besser heißen: „das Ziel des Glaubens“, und 1. Tim. 1, 5: „das Ziel des Gebotes“.

Wie in diesen Wörtern, so begegnen sich im dogmatischen und populären Interesse an der Zukunft „Ende“ und „Ziel“. Die fromme oder unfromme Neugier fragt nach dem Ende, der Glaube nach dem Ziel. Die deutsche Überschrift über unserm Paragraphen ist also gemeint als Gewissensfrage: Wenn du, evangelischer Christ, nach der letzten Zukunft ausschaut, schaut du da nach dem Ende oder nach dem Ziel? Und die darin eingeschlossene Antwort lautet: Doch hoffentlich nur nach dem Ziel.

In der populären Begriffswelt der Gemeinde kreuzen sich wohl auch die beiden Begriffe, sofern das Interesse überhaupt hinausgeht über das Schicksal der einzelnen eignen Person.

Die menschliche Wißbegier hat sich im übrigen vornehmlich der Frage nach dem Ende zugewandt, und im Laufe der Zeiten überall je bei ihrer Religion Antwort darauf gesucht. Mit Juden, Christen und Mohammedanern wetteifern Germanen und Mexikaner. Unsrer Väter hatten, wie wir schon sahen, den locus de consummatione mundi in ihrer Glaubenslehre. Schmid § 66 faßt dessen Inhalt in folgende Aussicht zusammen: „Außer Engeln und Menschen wird alles, was dieser Welt angehört, durch Feuer verbrannt werden und in Nichts sich auflösen; nicht also eine Verwandlung der Welt, sondern ein völliges Aufhören ihrer Substanzen ist zu erwarten“ *). Der Schöpfung aus Nichts entspricht eine Vernichtung ins Nichts. Übrig bleiben dabei nur die vernünftigen Geschöpfe: Engel, Teufel und Menschen. Die gesamte Materie gibt einer Neuschöpfung Raum.

Daß die Vernichtung durch Feuer geschieht, ergibt sich aus 2. Petr. 3, 12 (vgl. 7), wonach am jüngsten Tage „die Himmel vor Feuer zergehen und die Elemente vor Hitze zerschmelzen werden“; Stellen der Offenbarung des Johannes, auch bei Paulus 1. Kor. 3 stützen diese Vorstellung. Es scheint, daß auch die Hölle in dem ungeheuren Brande (cuius vis et insoles nulli mortalium est pervestigabilis „dessen Gewalt und Art kein Sterblicher ausforschen kann“) mit untergeht, um einer neuen Hölle Platz zu machen; oder bliebe das ewige Feuer der Hölle die einzige Materie, die in der Vernichtung sich hält? (Matth. 3, 12; 18, 18; 25, 41. Mark. 9,

*) Hollaz ebendort: Consummatio mundi est actio Dei triunius, qua is totam machinam coeli terraeque et omnes res conditas, creaturis intelligentibus exceptis igne destruet et annihilabit, in veritatis, potentiae et iustitiae suae gloriam et electorum hominum liberationem.

44. 46. 48. Jud. 7. Die Geschichte von Sodom und Gomorra hat mitgewirkt. Auch gibt es da und dort Sintflut- und Sintbrandsagen neben der Sintflutsage.) Die Kirchenväter einer früheren Zeit lassen Gott die heutige Welt nur der Form nach zerstören und aus dem Stoff der zerstörten den neuen Himmel und die neue Erde bilden *). Sie konnten sich dabei auf 1. Kor. 7, 31 berufen: „Die Gestalt (tö schōma) dieser Welt vergehet.“ Neueste verstehen darunter die Zeitform der Welt, die Zeit selbst. Man erinnere sich an das andre neutestamentliche Wort für Welt: „Kosmos“ neben „Kosmos“ (S. 228). Ahnungen eines solch ungeheuren Gedankens, daß mit der Welt auch die Zeit vergeht, werden schon in den Tagen Jesu entdeckt: im Henochbuch, in der Baruchapokalypse. „Die Vergänglichkeit, die Veränderlichkeit der Welt liegt nicht bloß in ihrem Inhalt, sondern in ihrer Zeitform. In dieser hat es seinen Grund, wenn alles Schöne häßlich wird und alles Blühende verblaßt. Dann aber wird die Vergänglichkeit selbst vergehen: corruptela transibit **). Philosophen von heute mit ihren Untersuchungen über das Wesen der Zeit kommen diesen Spekulationen entgegen. Sie sind ebenso wichtig wie geistvoll ***).

Wir haben aber keine Ursache und keinen Verursacher, dabei zu verweilen. Die Eschatologie der Gemeinde von heute ist so naiv wie die der Gemeinde von gestern. Der Erste, der sich um dieses Zeitproblem gekümmert hat, ist Kant in seinem Aufsatz „Das Ende aller Dinge“, einer Untersuchung, die kein Theologe oder wer sonst sich für die philosophische Seite der Sache interessiert, ungelesen lassen soll.

„Die Welt vergehet mit ihrer Lust“ (1. Joh. 2, 17), mit ihrer Trübsal, die „zeitlich“ und darum „leicht“ ist (2. Kor. 4, 17 f.). Das ist christliche Zukunftsvorstellung, die zu glauben keiner Kunst und keines Entschlusses bedarf, da ihr die Erfahrung der Vergänglichkeit alles Irdischen fortwährend zu Hilfe kommt. Über das Wie der Endkatastrophe sucht der Kirchenchrist wohl bei Daniel oder in der Apokalypse oder bei Matth. 24 Auskunft, oder er überläßt sich seiner frommen Phantasie †). Selten genug wird in der Predigt oder im Liede die Sicht auf diese Katastrophe aufgetan:

Dann wird das Lachen werden teuer,
wenn Alles wird vergehn im Feuer,
wie Petrus davon schreibet ††).

Von der Wiederkunft Christi zum Gericht haben wir schon in unsrer Christologie geredet (Bd. 1, S. 351 f.).

*) Arthur Litius, *Natur und Gott* (1926), S. 171.

***) Karl Heim a. a. D., S. 409 f.

***) Martin Heidegger.

†) Mit Phantasie ist doch auch durchschossen, was Althaus oder Heim zur Sache sagen. Warum geben sie das nicht zu? Es ist nichts Unrechtes.

††) Bartholomäus Ringwaldt († 1598): Es ist gewißlich an der Zeit.

2. Hier kommt uns Alles darauf an, die Gedanken vom Ende auf das Ziel zu lenken. Was einst vergeht und wie es vergeht, ist religiös ganz nebensächlich. Worauf wir hoffen und spannen, ist, was kommt. Wenn schon Jesaja (65, 17) als ein Wort des Herrn verkündet:

Siehe, ich will einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen, daß man der vorigen nicht mehr gedenken wird. . . .

Johannes in der Offenbarung (21, 1) die Vision der Erfüllung hat:

Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde verging, und das Meer ist nicht mehr. . . .

und der zweite Petrusbrief, dies gering geachtete letzte Stück unter den Stücken des Neuen Testaments, so zuversichtlich und geduldig bekennt:

Wir warten aber eines neuen Himmels und einer neuen Erde, nach seiner Verheißung, in welcher Gerechtigkeit wohnet. . . .

da merken wir auf.

Damit sind wir beim Ziel; wie es erreicht wurde, gleichviel; Gott Lob, die neue „Welt“ ist da. Die Katastrophe, welche es auch sei, dient nur als ein Mittelglied: Gott setzt seinen Willen durch. Incepit, ut perficiat — „er hat es angefangen, um es zu vollenden“ *).

Was er sich vorgenommen
und was er haben will,
das muß doch endlich kommen
zu seinem Zweck und Ziel**).

Von diesem Ziel haben wir Christen eine ganz deutliche Grundvorstellung, die wir mit unsrer frommen Phantasie durchschießen mögen, so viel wir wollen. Es ist ja schon im ersten Bande genug davon die Rede gewesen: das Reich Gottes. Es gibt da nur diese Eine Antwort, und die ist ganz biblisch. Ob wir das „Reich Gottes“ im Neuen Testament, besonders auch bei Johannes dem Täufer und bei Jesus, eschatologisch verstehen von der unmittelbar bevorstehenden Aufrichtung endgültiger Gottesherrschaft, wie die gewissenhaften Bibelerklärer von heute einmütig tun, oder ob wir es von vornherein mit dem ganzen ethischen Inhalt der Gemeinschaft Gottes mit seinen Kindern erfüllen, wie Kant, Riitschl und wenngleich auf Umwegen alle Systematiker tun: die Hauptsache ist, daß

*) Bb. 1, S. 129: Luthers Römerbrief 2, 94, 20. — Die Entfagen der Völkter greifen gern auf die Anfangsgeschichte zurück. Das ist eine gute Symbolik. Heiliger, siegreicher Wille ist Gott, Anfänger und Vollender. — Bb. 1, S. 158 ff.: Der regierende, siegreiche Gott.

***) Paul Gerhardt († 1676): Befehl bu deine Wege.

Gottes Wille geschehe. Ein guter gnädiger Wille, wie wir wissen. Der hat schon auf Erden angefangen sich zu vollziehen, das kann Niemand leugnen, der Jesus Christus seinen Herrn heißt. So gewiß Jesus uns nicht umsonst die dritte Bitte seines Vaters hat beten heißen, so gewiß Jesus uns nicht umsonst seinen heiligen Geist zum Erbe gelassen hat. Aller Disput darüber, was nun noch in diesem Non damit erreicht ward oder wird, ist im Grunde überflüssig. Den wirklichen status kennt Gott allein. Daß er aber immer am Werke ist, sagt uns der heilige Geist als Tröster, und daß wir am Werke mit Hand anlegen sollen, sagt er uns als Treiber. Wir können aber nicht siegreich mit arbeiten und können, wo die Kraft und Tüchtigkeit zur Arbeit versagt, nicht mit glauben, wenn nicht das Ziel leuchtend vor unsrer Seele steht.

3. Wie ein erraticus Block aus der biblischen Zeit ragt der Chiliasmus in unsre Hoffnungsgedanken herein. Man kann nicht sagen, daß er tot wäre, mag er auch seine Urform, seine beherrschende Geltung und seine Leidenschaft für unser Geschlecht verloren haben. Er steckt drin im Sozialismus, im Pazifismus, im Aktivismus. Das Luthertum hat ihn einst in seiner Augsburgerischen Konfession verurteilt:

Item, hie werden verworfen etliche jüdische Lehren, die sich auch jezund ereignen: daß vor der Auferstehung der Toten eitel Heilige, Fromme ein weltlich Reich haben und alle Gottlosen vertilgen werden (quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis). CA. 17.

Die Lehre vom tausendjährigen Reich war durch die Täufer damals zu neuem Leben erwacht. Daß sie biblisch war, konnte man eigentlich nicht leugnen. Offenb. Joh. 20 wird „der Drache, die alte Schlange, welche ist der Teufel und Satan“ gebunden tausend Jahre und in den Abgrund verschlossen. Die Christen, die in aller Verfolgung treu geblieben sind, richten und regieren mit Christus die tausend Jahre lang. Es findet zu diesem Zweck eine erste Auferstehung statt. Nach Ablauf des Jahrtausends kommt der Teufel wieder los, sammelt seine zahllosen Anhänger und bringt die Christen in furchtbare Bedrängnis. Aber alsbald wird der Teufel endgültig überwunden und in den feurigen Schwefelpfuhl geworfen, um dort gequält zu werden von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Diese Stelle ist für alle die, welche am Bibelbuchstaben hängen und doch keine Chilias ten sein wollen, eine große Verlegenheit. Auf die tausend Jahre kommt es natürlich gar nicht an. Aber der vorübergehende äußere Sieg der Christenschar auf dieser Erde in diesem Non, der dann noch von einer letzten furchtbaren Teufels-

herrschaft gefolgt ist, was soll der? Und diese erste und zweite Auferstehung? Welch ein Drama!*)

Man wird die Züge dieser Vision ebenso preisgeben müssen, wie man das Noch-bei-Lebzeiten der ersten Christengeneration in der messianischen Erwartung hat aufgeben müssen. Wenn heute die Eschatologie wieder auf den Schild erhoben wird, pflegt man das Charakteristischste an ihr, wie sie ursprünglich war, zu unterschlagen: die Erwartung der Wiederkunft Christi und der ganzen Endkatakstrophe als unmittelbar nahe:

Mar. 9, 1 = Matth. 16, 28 = Luf. 9, 27: Und er sprach zu ihnen: Wahrlich ich sage euch: Es stehen Etliche hie, die werden den Tod nicht schmecken, bis daß sie sehen das Reich Gottes mit Kraft kommen. (Matth.: bis daß sie des Menschen Sohn kommen sehen in seinem Reich.)

Hier hat der Herrgott selber einen deutlichen Beitrag zur Schriftauslegung gegeben. Diese Verheißung hat er nicht erfüllt.

Er hat damit allen knechtischen Bibelbuchstabenglauben für den sehenden Christen unmöglich gemacht.

Er hat insonderheit uns die volle Gedankenfreiheit gegeben gegenüber einer Erscheinung, die das am nötigsten hat: der Apokalyptik.

Dieser Tatbestand wird durch andre einschlägige Stellen nicht verändert. Luf. 22, 29 f.; 23, 42; 14, 14. Und das gilt auch gegenüber 1. Kor. 15. So gewiß dort genug steht, was wir gerne aufheben und in unsre Hoffnungsgedanken mit verweben. Zu Weidem muß uns der heilige Geist helfen, zum Ablehnen und zum Annehmen. Aber daran kann er nichts ändern, daß das Herzstück der Eschatologie der ältesten Christenschar, die Erwartung des Herrn und seiner sichtbaren Herrschaft bei ihren Lebzeiten noch, durch den Gang der Geschichte von Gott dem Herrn selbst zerstört worden ist.

Dennoch hat diese Urhoffnung der Christen weiter gewirkt. Eben in den Chiliasmus ist sie eingegangen. Zwei Jahrhunderte lang hat sie in seiner Predigt geherrscht. Kirchenväter wie Tertullian, Justin, Irenäus waren ihm zugetan. Daß einmal auf Erden ein Zustand wiederkehren werde, wie er am Anfang vor dem Fall gewesen ist (vgl. Apgesch. 3, 21), lehrte auch Origenes, trotz seiner Allegorese. Im Mittelalter traten Zeugen dieser Hoffnung auf: Hus und die Hussiten. Der Täufer gedachten wir schon, dazu die zu Münster

*) Zur Kennzeichnung der Verlegenheit, in die ein unfreier Dogmatismus durch eine solche Bibelstelle versetzt wird, nur aus Luthardt (1^o S. 390) den einen Satz: „Die Auferstandenen scheinen (!) nach der Schrift nicht im Himmel, sondern auf Erden mit Christus vereinigt zu denken zu sein — woraus allerdings Schwierigkeiten entstehen, deren Lösung für jetzt (?) nicht abzusehen ist. Das letzte Wort ist in dieser Frage noch nicht gesprochen.“ Gewiß nicht. Aber man soll der Zeit geben, was der Zeit ist, und der Phantasie, was der Phantasie ist, und an den heiligen Geist glauben, der uns in alle Wahrheit leitet.

unseligen Angebens, die Hugenotten, Cromwell. Nur immer friedlicher wird die Sicht (Offenb. 20, 4 das Gericht durch die Christen der ersten Auferstehung braucht man sich nicht eben als besonders friedlich vorzustellen). Eine ausgesprochen pazifistische Linie führt von Kant her zu uns („Vom ewigen Frieden“, 1795). Eine andre ganz auf die Bibel sich gründende wieder mehr schwärmerische ist durch Theologen wie Bengel († 1752), Detinger († 1782), Auberlen († 1864), Beck († 1878) gezeichnet. Im übrigen ist die biblische Apokalypstik die Domäne der „Sekten“ geworden.

Die Kirchen haben sich auf das zurückgezogen, was im Apostolikum steht: von Christus, daß er von seinem Sitze zur Rechten Gottes her wiederkommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten, und vom heiligen Geist, daß durch ihn verbürgt sind Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben. Dazu im Luthertum Luthers Erklärungen. Die des zweiten Artikels:

auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reich unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit, gleichwie er ist auferstanden vom Tode, lebet und regieret in Ewigkeit.

Und die des dritten Artikels:

in welcher Christenheit er ... am jüngsten Tage mich und alle Toten auferwecken wird und mir samt allen Gläubigen in Christo ein ewiges Leben geben wird.

Hier ist auf dem gewiß vorhandenen Grund einer Gesamthoffnung und eines Gesamtzieles der Glaube an das eigne persönliche Heil für die Erklärung durchschlagend. Der Gedanke an den eignen Tod und das, was nach dem Tode meiner wartet, erweist sich als übermächtig über das Interesse am ewigen Ziel. So auch in der Erklärung der dritten und der siebenten Bitte*).

Von diesem Zuge wollen auch wir uns jetzt tragen lassen und endlich vom Tode reden. Der ist ja doch für einen Jeden von uns das nächste „Eschaton“.

§ 91. Der Christ und der Tod

1. Ein Systematiker der heute lebendigsten Richtung würde vielleicht seine Glaubenslehre mit dem Tode beginnen und das ganze System am Tode orientieren. Er würde damit gleichsam zurückkehren zum Christentum der ersten Jahrhunderte in der hellenistischen Welt, wie es noch jetzt aus den orientalischen Kirchen uns entgegenleuchtet. Alles Heil gipfelt da in der Überwindung des Todes, in der

*) Auch unsre jüngsten Eschatologen, wie sie vor allem von Gericht und Entschcheidung sprechen, gehen viel mehr individualistische als kosmische Bahnen. Anders die Christengemeinschaft!

Auferstehung des Leibes, in der Gewinnung göttlicher Natur und ewigen Lebens. Darum ist das Fest der orientalischen, besonders der russischen Kirche das Osterfest, das mit unvergleichlicher Hingabe gefeiert wird. Den Deutschen steht das Weihnachtsfest näher. Und wir in unsrer gegenwärtigen Betrachtung stellen uns unter das Pfingstfest.

Schwer zu beantworten ist die Frage, ob unsre heutige Zeit mehr der Lebens- oder der Todesverachtung schuldig ist. Der Weltkrieg mit seinen Hekatomben von Todesopfern hat keineswegs eine allgemeine Todesfurcht gezeitigt. Die schlimme Zunahme der Selbstmorde zeugt nicht nur von Lebensnot und Lebensüberdruß, sondern auch von Gleichgültigkeit gegen den Tod und seine Schrecken*). Andererseits hat doch Manchen im Kriege und angesichts des Krieges das Grausen und die Grausamkeit des Todes tief gepackt und seiner Weltanschauung einen bestimmenden Stoß gegeben. Unter dieser Wirkung steht jedenfalls auch unsre neueste Theologie.

Wenn wir nun nicht nach einer einzelnen Zeiterscheinung, sondern mit dem Blick auf das Ganze die Haltung des evangelischen Christentums zum Todesverhängnis darstellen wollen, so werden wir beiden gerecht werden müssen: dem Todesernst und der Todeszuversicht.

Memento mori! so geht es durch Predigt und Lied der vier Jahrhunderte. Vielleicht gibt das Volkslied die Stimmung des Volkes aus dem Tiefsten wieder:

Es ist ein Schnitter, heißt der Tod,
hat Swalt vom großen Gott.
Heut wezt er das Messer,
es schneidt schon viel besser,
bald wird er drein schneiden,
wir müßens nur leiden.
Hüt dich, schöns Blümelein! . . .

Trug, Tod, komm her, ich fürcht dich nit.
Trug! komm und tu ein Schnitt!
Wenn er mich verlezet,
so werd ich verlezet,
ich will es erwarten
im himmlischen Garten.
Freu dich, schöns Blümelein! **)

Beides, die Ergebung in das Unabänderliche, und das freudige Trugbieten, gehören zusammen.

Mitten wir im Leben sind
mit dem Tod umfangen.
Wen suchen wir, der Hilfe tu',
Daß wir Gnad erlangen?

*) Johann Peter Lange († 1884): Die Menschen- und Selbstverachtung als Grundschaden unsrer Zeit. 1879.

**) Regensburg 1638.

Diesen echt mittelalterlichen Gesang hat Luther zwar mit herübergenommen in unsre Kirche. Man kann aber im übrigen nicht sagen, daß das Luthertum im Schatten des Todes wandle. Es sieht schon dem Tode ins Auge, aber es ist in seiner Grundfrömmigkeit dem Leben zugewandt. Der Tod ist überwunden durch Christus, nun dürfen wir mit Dankagung empfangen, was das Leben uns schenkt, und unsers Berufes warten. Ich bin im frommen Luthertum groß geworden und habe nichts davon bemerkt, daß das Luthertum, wie man heute lehrt, eschatologisch gerichtet gewesen sei. Mein Elternhaus stand in denkbar dichtester Nähe des Friedhofs, jeder Weg fast führte uns durch die Gräberreihen; während all der Kinderjahre habe ich vor den Trauerhäusern und an den offenen Gräbern die Sterbelieder mitgesungen, und das Sterben kam doch auch ins eigne Haus. Aber es wurde von dem Tode nicht viel Wesens gemacht. Freilich habe ich zeitlebens nur Eine Person gefunden, die, wenn sie einem lieben Menschen etwas ganz besonders Gutes wünschen wollte, ihm ein baldiges Ende wünschte; es war eine Herrnhuter Schwester. Wohl aber gibt und noch viel mehr gab es in unsrer Kirche redliche Todessehnsucht der Frommen für sich selber, in allen Graden der Stärke:

Laßt mich gehn, laß mich gehn! . . .*)

Und gar nicht nur aus Leides- oder Alters-Überdruß, nach dem schon zitierten Liede:

Die Herberg ist zu böse,
der Trübsal ist zu viel;
ach komm, mein Gott, und löse
mein Herz, wann dein Herz will.
Komm, mach ein selig Ende
in meiner Wanderschaft,
und was mich kränkt, das wende
durch deines Armes Kraft —

oder nach einem andern für viele:

Es ist genug, Herr, wenn es dir gefällt,
so spanne mich doch aus.
Mein Jesus kommt; nun gute Nacht, o Welt,
ich fahr ins Himmels Haus.
Ich fahre sicher hin in Frieden,
mein großer Jammer bleibt danieden.
Es ist genug! **) —

sondern wirkliches positives Verlangen nach dem Tode um des willen, was dann unser wartet und was man ohne den Durchgang durch diese enge Pforte nicht haben kann. Daher wohl Enttäuschung, wenn der Tod verzieht:

*) Gustav Knaf († 1878).

**) Franz Joachim Burmeister (um 1670): „Es ist genug; so nimm, Herr, meinen Geist.“

Ich hab von ferne,
Herr, deinen Thron erblickt
und hätte gerne
mein Herz vorausgeschickt
und hätte gern mein müdes Leben,
Schöpfer der Geister, dir hingegeben. . . .

Ich bin zufrieden,
daß ich die Stadt gesehn,
und ohn Ermüden
will ich ihr näher gehn
und ihre hellen, goldnen Gassen
Lebenslang nicht aus den Augen lassen*).

Die Vorstellung des Todesgespenstes, des Teufelsgefährten, des Sennenmannes und des scheußlichen Gerippes weicht der Gestalt des Todesengels**). Matthias Claudius († 1815) redet zuerst vom Freund Hain***), Anna Schieber singt uns vom „Bruder Tod“ (1920). Es ist das die Eine Linie von Paulus her: „Ich habe Lust abzuschneiden“ (Phil. 1, 23) über das „Sterben ist mein Gewinn“ des unbekanntes Dichters †) zu diesen Jüngerem. Und ob schon die Rolle, die der Akt oder die Person des Todes selbst dabei spielt, eine ganz verschiedene, ja total entgegengesetzte ist, bleibt der Effekt derselbe: der Triumph des Christenglaubens über das Todesgeschick. „Der Tod ist mein Schlaf worden“ (Luther). „Der Tod ist verschlungen in den Sieg“ (Paulus). Und man darf sagen: Das ist der Glaube vom Tode, der in der Christenheit gilt; das ist das Dogma vom Tode:

Der Tod ist tot, das Leben lebet,
das Grab ist selbst begraben nun ††).

*) Johann Timotheus Hermes († 1821).

**) Vgl. Lessing, Wie die Alten den Tod gebildet (1769). Und Herder, Wie die Alten den Tod gebildet? Ein Nachtrag zu Lessings Abhandlung (1774).

***) Claudius schrieb zuerst (1774) „Hain“, Lessing setzte die Schreibung „Hein“ durch. Die Herkunft des Namens ist strittig, die Deutung kann nur sein: der Tod als wohlwollendes, freundliches Wesen.

†) Um 1608. „Christus, der ist mein Leben.“

††) Benjamin Schmolck († 1737), Osterlied. Und überhaupt die Osterlieder! In den Pfingstliedern ist wenig mehr vom Tode die Rede. Doch sei an Luthers „Nur bitten wir den heiligen Geist“ erinnert; da nimmt er die erste Strophe aus dem Mittelalter herüber (12. Jahrhundert):

Nu bitten wir den heiligen Geist
um den rechten Glauben allermeist,
daß er uns behüte an unserm Ende,
wenn wir heim fahrn aus diesem Elende.
Kyrieleis.

Und er gibt den Schlußvers aus seinem Eigenem:

Du höchster Tröster in aller Not,
hilf, daß wir nicht fürchten Schand noch Tod,
daß in uns die Sinne nicht verzagen,
wenn der Feind wird das Leben verklagen.
Kyrieleis.

2. Damit sind wir in guter Übereinstimmung mit unsern Vätern. Denn wenn wir davon absehen, was sie aus ihrer Naturwissenschaft heraus vom Tode zu sagen haben und aus ihrer Systematik heraus von der vollständigen Funktion des Todes, so sehen sie im Tode von Glaubens wegen ein *medium salutis*, ein Heilmittel. In der ganzen Reihe dieser Heilsbedingungen vom „Worte“ und den Sakramenten über den Glauben zur Auferstehung und zum jüngsten Tage hin hat, zwischen Glaube und Auferstehung, auch der Tod seinen Platz, als mit in den „Weg zum Ziele“ hinein gehörig. „Denn der Übergang der Frommen aus der streitenden hinüber in die triumphierende Kirche geschieht durch den Tod, den deshalb Gregor von Nyssa einer Wehemoetter vergleicht, die uns ins wahrhafte Leben hebt*.“ Die „süßen Namen“ des Todes in der Heiligen Schrift werden aufgezählt: das Versammeltwerden zu den Vätern 1. Mos. 25, 8—17; 35, 29; 49, 33. 4. Mos. 20, 24. 26. 5. Mos. 32, 50, das Weggerafftwerden vor dem Unglück Jes. 57, 1, das Ruhen in seiner Kammer Jes. 57, 2, das In Frieden Dahinfahren Luk. 2, 29, das Schlafen Dan. 12, 2. Matth. 9, 24. 1. Thess. 4, 13. Bekanntlich bezeichneten die Christen der ersten Jahrhunderte den Todestag als den eigentlichen Geburtstag; dieses und andre Bilder, wie wir schon an Gregor von Nyssa († ca. 394) gesehen haben, lassen sich unsre lutherischen (und reformierten) Väter nicht entgehen. Was der Tod dahinter physisch und moralisch bedeutet, geht ihnen religiös in seiner Bedeutung als Pforte zur Seligkeit für die Gläubigen unter.

In der Lehre vom Sündenfall und vom stellvertretenden Tode Christi, sowie beim Blick auf die Bedeutung des Todes für die Nichtgläubigen kommt daneben der Charakter des Todes als göttlicher Strafe zu seinem Recht. Steht doch geschrieben: „Der Tod ist der Sünde Sold“ Röm. 6, 23. „Der Stachel des Todes ist die Sünde“ 1. Kor. 15, 56. Für die Gläubigen im schlimmsten Falle eine „väterliche Züchtigung“, ist er für die, welche nicht an Christum glauben, ein „schweres Unglück“.

Es empfiehlt sich, die ganze Meinung der Väter vom Tode im Zusammenhang zu verfolgen. Wenn sie sich mit dem Wesen des Todes als Trennung der Seele vom Leibe beschäftigen, stellt sich ihnen die Lehre von der Unsterblichkeit ein. Sie ist heidnischer Herkunft, wird aber, solange es eine christliche Theologie gibt, in die christliche Lehre vom Tode und seinen Konsequenzen mit verarbeit. Sie konkurriert und kollidiert dabei zusehends mit dem Glauben an die Auferstehung; über diese Schwierigkeiten kommt

*) Quenstedt bei Schmid § 63, 2.

man irgendwie hinweg*). Genug, die Seele verläßt im Tode ihren bisherigen Gefährten, den Leib. Sie geht ohne einen solchen, nackt und bloß, sofort in ihren endgültigen Zustand der Seligkeit oder Unseligkeit über. (Man fragt sich, was das Gericht dann noch soll.)

*) „Die Meinung über ihre (der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele) Beweiskraft hat unbefangen gewechselt, und erst von den ‚neufürlichen Supranaturalisten‘ sind sie in die Dogmatik aufgenommen worden.“ Karl Hase im *Hutterus redivivus* § 129.

Doch bringt schon Johann Gerhard († 1637) elf *argumenta ex lumine naturae* demonstrata bei: 1. Die Seele ist *substantia per se subsistens et spiritualis*, 2. *essentia simplex, invisibilis, immaterialis, Deo simillima* (ganz Gott ähnlich — das wußte man also ohne Offenbarung!), *independens a materia*, 3. *essentia per se movens*, 4. sie streckt sich mit natürlichem Verlangen nach dem Ewigen, 5. ist fähig die ewigen Dinge zu betrachten, was unmöglich wäre ohne Verwandtschaft, 6. sie ist um so vollkommener, je mehr sie sich von den sinnlichen Dingen löst (wird also ganz vollkommen sein, wenn im Tode jeder Zusammenhang mit dem sinnlichen Sein für sie aufhört), 7. sie kann ihren Ursprung nicht in den Elementen haben, weil sie angeborne Ideen besitzt, 8. sie unterscheidet das Gute und Böse und weiß, daß dem Guten sein Lohn, dem Bösen seine Strafe zukommt (diese Regel kann sie nicht aus ihrem irdischen Dasein gewonnen haben, weil es da anders zugeht), 9. sie macht sich Sorge um den Zustand nach dem Tode, 10. sie ist der Ekstase fähig (*ecstasin quandam patitur*); 11. endlich kommt hinzu die übereinstimmende Meinung der *sani philosophi*, der gesunden unter den profanen Philosophen. Bei Schmid § 63, 8.

Mein Lehrer Gustav Adolf Friede († 1908) las regelmäßig ein viel gehörtes Kolleg „über die wissenschaftlichen Grundlagen des Unsterblichkeitsglaubens“. Es steckte ein ungemeiner Reichtum darin. Er würde mit meiner Stellungnahme nicht zufrieden sein. „Haben wir nur mehr Vorsicht und Mut“ — sagt er in seinem Briefe an einen schlichten Laien, der ihm seine Zweifel an der Unsterblichkeit und Auferstehung vortrug — „so können wir, ohne uns an bloß äußere Autorität zu binden, weit mehr Probleme auf streng wissenschaftlichem Wege lösen, als wozu wir gewöhnlich den Mut und die Energie des Denkens besitzen. . . . Unsere gewöhnliche Vorstellung von Zeit und Ewigkeit ist unrichtig. Die Zeit ist gar nichts als die qualitative Abstraktion aus dem Nacheinander der Dinge, des Geschehens und des Rück- und Vorwärts, nur ein Teil der Ewigkeit, in welcher wir alle schon logisch uns lebend wissen. Nie war eine Zeit, ohne ihre Wurzel und Wirklichkeit in der Ewigkeit zu haben, und nie wird eine Zeit sein ohne neu sich erschließende Zeit, also ohne Ewigkeit. Sie, nicht die Zeit, ist unsere Wirklichkeit. . . . Fragen wie der leiblichen Auferstehung des hier in die Erde gelegten und notorisch verwesten Körpers beziehen sich nur auf eine sehr rohe und naive Stellung; aber andererseits ist gewiß: 1. daß eine Seele ohne Leiblichkeit unwirksam und schon darum undenkbar ist, 2. daß in dem neuen verklärten Leben die neue Leiblichkeit sich nur auf dem idealen Grunde der Leiblichkeit entwickeln kann, mit der wir ein ganzes Leben hier zusammengelebt haben — der Grundgedanke der Auferstehung, der aber nur entwickelt werden kann, wenn man sich klar gemacht hat: 1. was ‚Seele ist, Geist-Monas!‘, 2. daß schon hier die ‚Seele‘ den Leib gebildet hat (in der Mutter), 3. daß ohne die (persönliche) Unsterblichkeit weder die religiöse noch die sittliche Welt verwirklicht werden kann, folglich unser Selbst ein Selbstwiderspruch bleiben würde, und 4. daß eben deshalb mit dem Unsterblichkeitsglauben auch die Geschichte, immer zugleich der Gottesglaube stirzt, weil ohne ihn der lebendige Ewigkeitsgott der Liebe, also das Christentum gar nicht gedacht werden kann. . . .“ Vgl. Bb. 1, S. 83.

Das Fegfeuer (durch Papst Gregor den Großen im sechsten Jahrhundert der katholischen Kirche geschenkt, 1439 vom Konzil zu Florenz als Dogma anerkannt), ebenso jeder andre Zwischenzustand (wirklicher Schlaf, Seelenwanderung) wird verworfen*).

Die ungemessene Zeit darnach erfolgende Auferstehung ist Auferstehung des Fleisches. (Sarkós, nicht sômatos; carnis, nicht corporis heißt es im Apostolikum.) Der Leib, der nach seiner Trennung von der Seele wieder zur Erde geworden, also zu seiner Ursubstanz (1. Mos. 2, 7. 1. Kor. 15, 47) zurückgekehrt war, wird zu neuem Leben erweckt. Es sind die alten Stoffteile, die in der Auferweckung wieder gesammelt und wieder lebendig gemacht werden, zum Zweck ihrer Wiedervereinigung mit der Seele. Eines jeden Leibes mit seiner Seele natürlich. Aber während die Seele die alte ist, mit all den Eigenschaften und Wirkungen, die zu ihrem „Wesen“ gehörten, ist der Leib zwar auch noch der alte seiner Substanz nach, seinen Eigenschaften nach aber völlig verändert, um so den Verhältnissen des neuen Zustandes, der seiner wartet, zu entsprechen. Die Leiber der Gottlosen erfahren dabei eine andre Behandlung und Wandlung als die Leiber der Frommen**).

Nun kann das jüngste Gericht erfolgen, das extremum iudicium universale. Das ist „ein feierlicher Akt, in welchem der dreieinige Gott durch den Herrn Jesus Christus, der in sichtbarer Gestalt und höchster Glorie erscheint, die Engel und alle Menschen vor seinen Stuhl stellt und all ihre Gedanken, Worte und Taten richten wird: die der Frommen gemäß dem Evangelium, der Gottlosen gemäß der Vorschrift des Gesetzes, jenen ewige Freuden, diesen ewige Qualen ankündigend und zuweisend zu Ehren seiner belohnenden Barmherzigkeit und strafenden Gerechtigkeit“***).

Etwas Neues erfahren die schon Toten bei dieser Gerichtsbottschaft nicht †); es ist nur die solenne Proklamation ihrer neuen

*) „Die Seelen der Menschen schlafen nicht, noch sind sie ohne Empfindung etwa bis zur Zeit der Auferstehung. Auch haben die Seelen der Frommen nicht an einem Orte der Erfrischung und des Ausruhens ihr Dasein nur mit einem Vorrecht der himmlischen Seligkeit. Sondern sie genießen die volle und wesentliche Seligkeit (plena et essentiali beatitudine fruuntur). Und ebenso wenig bekommen die Gottlosen nach dem Tode nur die Anfänge der Qualen zu fühlen, sondern die vollkommene und vollendete Verdammnis.“
Duenst edt bei Schmid § 67, 10.

**) Schmid §§ 63, 7. 64. Die Leiber der Seligen werden „verklärt“: doxazein, von dóxa b. i. himmlische Herrlichkeit, Röm. 8, 30. Phil. 3, 21.

***) Hollaz bei Schmid § 65, 1.

†) Es müßte denn die restlose Mitteilung aller cogitata, dicta und facta ihres einstmaligen Lebens sein. Aber darüber werden sie doch in der langen Wartezeit nachgedacht haben, angesichts ihres bereits entschiedenen Loses, da sie ja im Vollbesitz ihrer seelischen Kräfte waren: intellectus, voluntas, notitia prioris status. Dies Letzte, die Erinnerung, biblisch belegt durch Offenb. 6, 10! Schmid § 63, 7.

Verfassung und Existenz. Ungeheuer aber ist die Veränderung für die Menschen, die an jenem Tage noch auf der Erde leben werden. Sie werden unmittelbar in das neue Wesen verwandelt. 1. Thess. 4, 15. 17 und 1. Kor. 15, 51 f. boten dafür die biblische Grundlage. Ihre Seele bedarf ja einer solchen Verwandlung nicht, wohl aber ihr Leib.

Mit dem Gericht hat diese Welt ihr Ende erreicht. Sie geht zu nichte, wie wir hörten, auch ihrer Substanz nach.

Durch das Gericht sind die Frommen und die Gottlosen für alle Ewigkeit geschieden. Diese sind dem ewigen Tode (mors aeterna), der ewigen Verdammnis (damnatio aeterna) verfallen. Sie erleiden das an dem Orte der Dual, in der Hölle, wo sie „je nach dem Grade ihrer Gottlosigkeit in leiblichen und geistigen Schmerzen für ihre Sünden büßen“*). Die Frommen sind des ewigen Lebens (vita aeterna) teilhaftig: „d. h. sie genießen je nach dem Grad ihrer Frömmigkeit der höchsten und durch nichts gestörten Seligkeit im Anschauen Gottes“. Ort dafür ist der Himmel.

3. Das alles ist für unsre Väter Glaube und Glaubenslehre zugleich.

Wir unterscheiden Glaube und Glaubensgedanken, Hoffnung und Hoffnungsgedanken. Was uns Glaube ist, haben wir zur Genüge gesagt. Wiesfern zwischen Glaubensgedanken und Hoffnungsgedanken ein Unterschied besteht, läßt sich an diesem Punkte aufs deutlichste zeigen.

Zu den Glaubensgedanken möchte ich die Lehre rechnen, daß der Tod der Sünde Sold ist. Will sagen, daß der Tod sein Dasein der Sünde verdankt; wenn es keine Sünde gäbe, so gäbe es keinen Tod. Der Gedanke ist gut neutestamentlich. Paulus ist davon erfüllt. 1. Kor. 15, 56. Röm. 5, 12—21; 6, 16—23; 7, 5. 10—24; 8, 2. 6. 2. Kor. 7, 10. Die Evangelien freilich wissen nichts davon. Aber die Paradiesesgeschichte! 1. Mos. 2, 9; 3, 3 f. 19. 22. 24. Merkwürdig, wie im ganzen Alten Testament davon nicht weiter die Rede ist. Erst Offenb. Joh. 2, 7; 22, 2 begegnet uns wenigstens das „Holz des Lebens“ wieder.

Wir müssen aber an dieser Vorstellung vom Tode als der Strafe für die Sünde Zweierlei unterscheiden. Sofern nämlich dadurch das Dasein und Tun des Todes in der Welt erklärt, d. i. auf seine Ursache zurückgeführt werden soll, haben wir an 1. Mos. 2 f. in klassischer Weise das vor uns, was man einen „ätiologischen Mythos“ nennt: eben die Erklärung einer Tatsache als Wirkung einer Ursache (aitia) in Form einer Geschichte. Diese Erklärung mag noch so ernst und tief sein, so hat sie mit dem Glauben

*) Schmid § 67.

nichts zu tun. Denn der Glaube trogt dem Tode samt aller Todesnot und Todesangst und überwindet ihn. Jesus Christus ist diesen Weg auch gegangen, der Christ geht ihm einfach nach, ohne sich zu fürchten. „Ritter, Tod und Teufel“ (Albrecht Dürer † 1528).

Mein Heiland war gelegt
da, wo man uns hinträgt. . . .

Ich hang und bleib auch hangen
an Christo als ein Glied;
wo mein Haupt durch ist gangen,
da nimmt Er mich auch mit.
Er reißet durch den Tod,
durch Welt, durch Sünd, durch Not,
Er reißet durch die Höll —
ich bin stets sein Gesell *).

Es bedarf dabei für den Christen und seinen Glauben gar keiner Reflexion auf den Tod und seine Ursache **). Der Tod, unter allen Übeln auf Erden das letzte (1. Kor. 15, 26), ist schon jetzt, ehe wir noch sterben müssen, für uns überwunden durch den Todesgang unsers Herrn Christus. Ja durch seinen Sieg ist er unser Freund worden. Was an Schrecken des Todes, physischen und psychischen, für uns noch übrig bleibt, ist „väterliche Züchtigung“ (Hebr. 12, 6), letzte Prüfung (1. Thess. 2, 4). Wenn die Wasserwogen über uns hereinschlagen und wir schon meinen, wir verderben, spricht Jesus zu uns: „Ihr Kleingläubigen, warum seid ihr so furchtsam?“ Matth. 8, 26. Und wir ermahnen uns auch in der größten Not:

Wann ich einmal soll scheiden,
so scheide nicht von mir;
wann ich den Tod soll leiden,
so tritt du dann herfür.
Wann mir am allerbängsten
wird um das Herze sein,
so reiß mich aus den Ängsten
kraft deiner Angst und Pein. . . .
Wer so stirbt, der stirbt wohl. ***)

So steht es um die natürliche Todesfurcht des Christen. Um sein Kreaturgefühl. Und woher der Tod kommt, welches seine Ursache sei, ist ihm dabei ganz gleichgültig. —

Es gibt aber auch noch die umgekehrte Gedankenreihe. Sie geht von der Sünde aus. Sie weiß von der Furchtbarkeit der Sünde und ihrer Zähigkeit (Hebr. 12, 1); sie erfährt andauernd, wie durch die Sünde tausendfältige Übel in der Welt entstehen, oft genug

*) Paul Gerhardt († 1676). Osterlied.

**) „Die Gesamtheit der Naturbedingungen erzwingt als Korrelat der Zeugungen den Tod.“ Titius, Natur und Gott, S. 600 ff.

***) Paul Gerhardt, O Haupt voll Blut und Wunden.

ganz offensichtlich auch der Tod herbeigeführt wird — und zuweilen was für ein Tod! Zusammenhänge tun sich auf, deren Umfang und Gesetz man nur ahnen kann. Aber Strafe muß sein. Vergeltung. Davon redet auch Jesus. Er redet viel davon. Und der heilige Geist sorgt dafür, daß solche Worte einen Widerhall finden in unsern Herzen. Das Gleichnis vom Endgericht, das Jesus uns erzählt — wirkt das nicht unmittelbar auf uns als göttliche Wahrheit? Matth. 25, 31—46; 16, 27. Zwar ist die einleuchtende Lehre, daß Gott „einem Jeglichen vergelten wird nach seinen Werken“ durch die Botschaft von der Vergebung durchkreuzt, wie diese für uns Evangelische in der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben (Luk. 18, 14) ihren Niederschlag gefunden hat. Aber bleibt nicht dennoch der große Zusammenhang zwischen Sünde und Schuld, Sünde und Sühne ein Stück moralischer Weltordnung, ohne die wir auch als Christen nicht sein mögen — und die, wenn wir sie auch verleugnen wollten, bei geöffnetem Auge uns als Erfahrungstatsache immer wieder entgegenspringt? Soll das „Wehe! Wehe!“ der Erinnern keinen Schuldigen mehr erschrecken? das „Wohl dem, der frei von Schuld und Fehle!“ niemandem mehr das Gewissen stärken?

Aber wir reden hier vom Tode. Der Zusammenhang zwischen Tod und Sünde ist für uns Christen durch den Tod Christi durchbrochen. Dabei bleibt es. Wir stehen auch jenem ätiologischen Mythos frei gegenüber. Wir stehen nicht unter seinem Fluch*). Er ist uns ein Gegenstand des Nachdenkens, schärft uns Blick und Gewissen. Wir können die furchtbaren Wirkungen der Sünde nicht streng genug nehmen, bis in die Erfahrung der Tode hinein rings um uns her. Wirkungen in horizontaler und in vertikaler Richtung. Verhaftung des Einzelnen für sich selbst und sein Tun und Lassen. Verhaftung des Einzelnen auch für den Nächsten kraft der Solidarität des Menschengeschlechts. Setzt nur euern Glauben recht um in solche Beobachtung und Weltanschauung, und laßt sie euch zu Herzen gehen. Aber das einzige Dogma vom Tode, das, was der Christ als solcher recht eigentlich vom Tode zu singen und zu sagen, zu bekennen und zu bewähren hat, bleibt dies: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg.“

4. Daran rankt sich nun die Hoffnung empor und das leichtere Gewächs der Hoffnungsgedanken. Sie weilen ganz bei dem erlangten Heil, der erlangten Rettung. (Beides im Neuen Testa-

*) Übrigens ist ja der Mensch im Paradiese niemals verflucht worden. „Verflucht wird die Schlange (3, 14), wird der Ackerboden unter der Arbeit des Mannes (3, 17), verflucht wird der Brudermörder Kain (4, 11) und der Vaterschänder Kanaan (9, 25), aber doch nicht das erste Menschenpaar und in ihm das ganze Menschengeschlecht!“ Karl Bude, Christliche Welt 1927, Nr. 1, Sp. 11.

ment Ein Wort: *soteria* = Rettung, Heil; *sōzein* = retten, selig machen; *sōzesthai* = gerettet werden, selig werden. *J. B. Apgesch.* 16, 30: „Was soll ich tun, daß ich selig werde?“ kann ebenso gut und noch genauer übersetzt werden: „daß ich gerettet werde“ — hina sothō. Es ist der Ruf der erschütterten Seele, die zum ersten Male dem Christengott begegnet und sich zu ihm kehrt.)

Die alten Dogmatiker haben es unternommen, auch diese Hoffnungsgedanken zu systematisieren. Mit einiger Kunst kann man alles. Aber wir sahen ja schon, bei der Ablehnung des Chiliasmus, wie es ihnen jedenfalls nicht gelungen ist mit all ihrem logischen Scharfsinn, wenigstens den biblischen Jenseitsvorstellungen vollständig gerecht zu werden. Das ist auch insofern unmöglich, als in der Bibel selbst (das Neue Testament auch für sich genommen) diese Hoffnungs- und Jenseitsgedanken letztlich nicht zusammenstimmen. Man braucht nur *Luk.* 23, 43 „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein“ ernst zu nehmen und damit *1. Kor.* 15, 23 oder *Offenb.* 20, 5 zu vergleichen. *Luk.* 14, 14 scheint eine Auferstehung nur der Gerechten gemeint, *Apgesch.* 24, 15 ist ausdrücklich die Auferstehung der Gerechten und Ungerechten ausgesagt. Ein ungeheures Spiel der Phantasie belebt, wie in allen Religionen, so auch im Christentum die Welt nach dem Tode. Ist unsre Phantasie scheu und keusch, so hält sie an sich, sucht ihre Nahrung in der Bibel und bei unsern evangelischen Dichtern. So soll der Dienst der Kirche an den Gräbern sich treu in diesen Bahnen halten. Aber wenn je Gedanken zollfrei sind, dann hier.

Es gilt in manchen kirchlichen Kreisen für sentimental, vom Wiedersehen zu reden. Das kann in der Tat in einer Weise geschehen, die nicht christlich ist, als wäre das selbstverständlich und die Hauptsache. Unsre altkirchlichen Dogmatiker reden davon wenig. Sie haben das Wiedersehen nach dem Tode gewiß nicht geleugnet, einige haben es gelehrt, andre haben es „gleichsam vergessen“ *). Biblisch ist, daß es eine Vereinigung Christi mit den Seinen geben wird in der ewigen Stadt: *Hebr.* 12, 23 f.; *Joh.* 16, 22; 17, 24; 12, 26; *Phil.* 1, 21—23. Und christlich ist, daß wir Gott nicht haben ohne den Nächsten. Unsre Alten, und noch mehr Mystiker aller Zeiten „vergassen“ das Wiedersehen: „weil sie allein am seligen Anschaun Gottes hingen“. Das ist eine unselige Abstraktion. Zwar ist unter unsern Hoffnungsgedanken keiner so christlich und biblisch wie dieser, daß wir auf dem Wege des Todes vom Glauben zum Schauen hindurchbringen sollen, um dann daheim zu sein bei dem Herrn. *2. Kor.* 5, 7f. Und *1. Joh.* 3, 2:

*) *Karl Hase, Hutterus redivivus* § 132, 11.

Wir sind nun Gottes Kinder und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist.

Aber gerade dieser erste Johannesbrief ist weit entfernt, damit einen egoistischen Gottesgenuß in Aussicht zu stellen. Von dem egoistischen Nur-selig-werden gar nicht zu reden. Schleiermacher hat am Schluß seiner zweiten Rede harte Worte gesagt über „die Sucht nach einer Unsterblichkeit, die keine ist *), wir wollen sie nicht wiederholen: ich denke, wir bewegen uns hier in einer andren Gesellschaft. Aber eine Gefahr liegt hier, auch für wahrhaft religiöse Naturen. — Demselben Schleiermacher muß man dafür danken, daß er in seiner Glaubenslehre **) die Lehrstücke, die „von der Vollendung der Kirche“ handeln, deutlich und grundsätzlich abgehoben hat von den übrigen als prophetische Lehrstücke, — von dem „Prophetischen“ gilt aber, daß es „in seiner höheren Bedeutung keinen Anspruch darauf macht, eine Erkenntnis im eigentlichen Sinne hervorzubringen, sondern nur schon erkannte Prinzipien anregend zu gestalten“ ***).

Man verzichte also im Glauben auf alle „Dogmen“ vom Leben nach dem Tode und pflanze um so sieghafter am Grabe die Hoffnung auf. Man singe an den Gräbern, das ist christlicher als alles Reden und Predigen. Wenn der beliebteste Choral beim kirchlichen Begräbnis wohl „Jesus, meine Zuversicht“ ist, so hat er das verdient, doch stört ein Stich ins Dogmatische, so daß man ihm ja in den Gesangbüchern zwei Strophen ausgebrochen hat †). Unsr schönsten Sterbe- und Begräbnislieder sind: „Christus, der ist mein Leben“ ††) und „Jerusalem, du hochgebaute Stadt“ †††).

Aber was haben wir da für einen Reichtum! Und der Dogmatiker tut dem gegenüber am besten zu schweigen.

§ 92. Gott Alles in Allen

1. Bei Paulus findet sich ein Ausdruck der christlichen Hoffnung, der alle unsre Hoffnungsgedanken in Einen konzentriert. Alles Kom-mende findet ihm Schluß- und Ruhepunkt darin, daß Gott sein wird „Alles in Allen“ 1. Kor. 15, 28.

Die Stelle ist, rein sprachlich genommen, nicht eindeutig. Hö Theós pánta én pásin: es bleibt die Frage, ob das letzte der

*) Über die Religion ¹ S. 131f.

**) Der christliche Glaube ¹ §§ 173 ff., ² §§ 157 ff.

***) ¹ S. 658, ² S. 506; Schluß des § 179 bzw. 163.

†) Luise Henriette von Brandenburg († 1667). Vgl. Vb. 1, S. 342 (und S. 340).

††) Um 1608.

†††) Johann Matthäus Meyfart († 1642).

Wörter als Neutrum aufzufassen sei oder als Maskulinum: Alles in Allem oder Alles in Allen. Die Form *pasin* steht im Griechischen für beides. Die Lateiner behalten ohne Weiteres die Zweideutigkeit bei: *Deus omnia in omnibus* *). Aber wir Deutsche müssen uns entscheiden. Ich gehe mit Luther gegen alle Neueren, soweit ich sehe.

Rein sprachlich, aus der Buchstabenezegele heraus, ist nichts zu entscheiden. Der nähere Zusammenhang zwar spricht für das Neutrum. Denn das Neutrum hat Paulus soeben im Sinn und in der Feder gehabt: sechsmal heißt es in B. 27 f. deutlich „Alles“, warum nicht das siebente Mal? — Aber überblickt man die ganze Vision, die Paulus hat und von B. 22—28 wiedergibt, so ist sein Interesse von vornherein und andauernd auf Personen gerichtet, nicht auf Kosmos und Non, auf Zustände und Zeiten an sich; er sieht nur eine Geschichte von Personen in zeitlicher Folge sich abwickeln. Es ist das Beste, wir tragen die ganze Stelle hier vor (verdeutsch nach Liezmann):

Wie in Adam Alle sterben, so werden auch in Christus Alle lebendig gemacht werden.

Jeder aber in seiner Klasse.

Der Erstling (ist) Christus,
dann die Christen bei seiner Ankunft,
dann der Schluß: wenn Er das Reich Gott und dem Vater übergibt, nachdem er jede Herrschaft und Macht vernichtet hat.

Denn Er muß Herrscher sein,

bis „er legt alle Feinde unter seine Füße“ (Ps. 110, 1. Matth. 22, 44).
Als letzter Feind wird der Tod vernichtet.

Denn „Alles hat er (Gott) unter seine (Christi) Füße getan“ (Ps. 8, 7).

Wenn es aber heißt, daß „Alles“ ihm untergeordnet ist, so natürlich außer dem, der ihm (Christo) Alles untergeordnet hat (Gott).

Wenn also ihm (Christo) Alles untergeordnet ist,

dann wird auch der Sohn selbst (Christus) sich dem unterordnen, der ihm Alles untergeordnet hat (Gott), damit Gott sei Alles in Allen.

Man sieht, daß Paulus im Anfang dieses Psalms anhebt mit dem Interesse für „Alle“, warum soll er nicht in dieses selbe zuletzt wieder einmündend schließen mit dem Interesse für „Alle“? Er denkt an die Alle, welche sterben müssen, und an die Alle, welche in Christus wieder lebendig werden sollen; an Jeden in seiner Reihenfolge: Christus voran, dann die Christen; er denkt daran, wie die Mächte des Widerstands schließlich vollends niedergebroschen werden, eine nach der andern — das sind keine blinden kosmischen Mächte, das sind Dämonen, Personen, obgleich noch so verhasst an die Materie: (*archai, exusiai, dynamis* — vgl. Röm. 8, 38 f. Eph. 2, 2; 6, 11 f. Joh. 14, 30. 1. Petr. 5, 8), zuletzt der Tod

*) Englisch: that God may be all in all. — Aber Französisch: *afin que Dieu soit tout en tous*. — Italienisch: *che Iddio sia ogni cosa in tutti*.

(thánatos), auch ein ganz persönliches Wesen: die alle überwindet Jesus, richtet sein Reich endgültig auf, übergibt es dem Vater, und damit sind sie in Ihm geborgen — Alle.

Es ist leicht, dem zu widersprechen. Und ich möchte auch nicht eigensinnig sein. Aber wenn man das ganze Kapitel durchliest, wie Paulus da von nichts Anderm voll ist als von der Auferstehung der Toten und nichts Andres will, als die Christen zu Korinth davon überzeugen, daß ihre schon Verstorbenen auferstehen werden (vgl. 1. Thess. 4, 13—18!), so gewiß Christus auferstanden ist, der Erstling unter denen, die da schlafen — und wie (nach unsrer Stelle) der Apostel sofort wieder bei den gestorbenen und sterbenden Christen ist: wie soll er denn bei seiner Schlußvision etwas Andres gesehen haben als diese Toten und Sterbenden alle!

Man denke weiter nach, über die ganze Bibel hin. Da begegnet uns im Grunde kein kosmisches Interesse. Gewiß, da ist die Schöpfung der Welt, da ist die Natur mit ihren Wundern, im Alten und im Neuen Testament. Aber da ist kein Verweilen, kein Spekulieren und Philosophieren über die Dinge, über die Sachen überhaupt. Das findet man bei den Gnostikern, bei den Mystikern, heute bei der Christengemeinschaft, und das steht ja den Christen frei. Aber für die biblische Verkündigung ist es immer nur Sprungbrett zu dem Sprung ins Persönliche: zum Menschen und zu Gott hinüber.

Die Lage ist ernst genug. Wir schauen hier dem Pantheismus ins Auge. Das ist auch Religion, aber heidnische. In gewissem Sinne ist ja Gott Alles in Allem, auch für uns. Und zwar schon jetzt. In Ihm leben, weben und sind nicht nur wir, sondern Alles: die Blumen auf dem Felde und die Sterne am Himmel. Er ist das Leben — von Allem.

Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß, was in Ihm lebt und webt und ist,
nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt*).

Weltseele — ja. Aber Weltseele! Vom Pantheismus ist das Christentum ganz weit entfernt, wenn irgend ihm die Gottheit im All, in der Welt, in der Materie aufgeht. Aber wo und wem die Gottheit Seele, Geist, Wille, kurz die Person ist, die in und über dem allen herrscht, da wissen wir es auch nicht anders. Schleiermacher nennt die Gottheit in seinen Reden „Universum“; er ist darum kein „Pantheist“, dem das All Gott wäre, sondern er predigt gleichzeitig an jedem Sonntag den Vater Jesu

*) Goethe, Gott und Welt, Proömion. Die großen Buchstaben (Ihm, Sich, Sein) sind von Goethe!

Christi und unterscheidet*). Lessing bekennt sich zu Jacobi's Schrecken zu dem Hön kai Pan („Eins und Alles“) und bleibt doch in seinem vermeintlichen Spinozismus ein Leibnizianer**): wir dürfen diese Vorstellungen von Gott und Welt getrost der Spekulation überlassen — gar weit kommt man damit doch nicht***).

Aber hier haben wir es mit dem Verhältnis von Gott und Welt freilich nicht zu tun, sondern mit dem letzten Ausdruck unsrer christlichen Hoffnung. Und da ist das der Triumph der Verheißungen, die wir haben, ihr Kern und Stern, das Äußerste, was wir sinnen, sinnen und sagen können, daß Gott sein wird Alles in Allen †).

2. Damit wären wir bei der Lehre von der Apokatastasis angelangt. Das Wort begegnet uns in der Bibel Apgesch. 3, 21 und bedeutet „Wiederherstellung“: apokatástasis pántōn also „Wiederherstellung von Allem“. Verwandt, ja gleichen Inhalts damit ist palingenesis, was wir Matth. 19, 28 lesen, von Luther „Wiedergeburt“ übersetzt — nicht falsch, nur daß wir dabei nicht an das denken sollen, was man sonst unter Wiedergeburt versteht (Joh. 3, 3 ff.). Also: Wiederschöpfung, Wiederwerdung, Wiederkehr — man darf auch dort bei Matthäus ergänzen: pántōn, von Allem. Wir haben es da mit der auch in andern Religionen vertretenen Vorstellung von einem Kreislauf der Dinge zu tun. Was da im Anfang der Welt war, kehrt am Ende wieder zurück. Am Anfang goldnes Zeitalter, Paradies, Unschuld und Seligkeit — am Ende das alles wieder, dazwischen Störung und Zerstörung des ersten Zustandes, der Torheit und dem Ungehorsam der Protoplasten, das ist der Erstgeschaffenen zu verdanken: eine unselige Menschheitsgeschichte, die zugleich von Gottes Seite eine Geschichte seiner Erlösung und Gnadenbemühung um uns ist. Diese Geschichtsbetrachtung, wie sie der alten Dogmatik zu Grunde liegt, ist heute noch verbreitet genug, aber doch nicht eigentlich diejenige, welche gilt, die uns — ich möchte sagen — im Blute liegt. Zu stark ist auf uns der Eindruck des immer siegreichen und vorwärtsdrängenden Handelns Gottes mit den Menschen,

*) Vgl. Bb. 1, S. 40. 82.

***) Friedrich Heinrich Jacobi († 1819), über die Lehre des Spinoza, 1785. Werke Bb. 4. Vgl. Lessings Werke bei Hempel 18, S. 16 ff.

****) Lessing: „Wissen Sie etwas Besseres?“ Der heute viel empfohlene „Panentheismus“ ist nichts Andres. Vgl. unsern Bb. 1, S. 40. 79. 82. 143.

†) Vers 28 hat seine große Bedeutung für die Christologie. Das Reich Christi als ein Gesamtleben nur der an ihn Gläubigen wird als ein Vorzustand gezeichnet, dem der definitive folgen wird. Dieser hebt an, wenn Christus seine Krone niederlegt und dem Vater allein die Herrschaft überläßt. Die „Subordination“ des Sohnes unter den Vater ist für die Trinität immer wieder mit Recht daraus geschlossen worden. Uns bewegt hier von dieser ganzen Geschichtsphilosophie des Paulus das Endergebnis. Vgl. Bb. 1, S. 335.

die er Schritt für Schritt emporhebt aus ihrer Unwissenheit und Schuld. Wir können nicht mehr bloß das Paradies an das Ziel der Tage verlegen; schon die Herrlichkeit des gegenwärtigen Reiches Christi ist größer als die des Paradieses; vollends ist, was als „Ende der Wege Gottes“ sich herausstellen wird, unergleichlich mit dem Anfang. Keine bloße restitutio ad integrum, das ist unerträglich, sondern ein schlechterdings Neues. Der frühe Anfang kann nur Bilder liefern, Symbole und Ahnungen wecken. So armselig ist Gott nicht, daß er sich wiederholen müßte. (Unterschiede der Quantität genügen nicht, Gott leistet Qualitätsarbeit.) Die zum Teil heute verpönten Begriffe des Fortschritts und der Entwicklung sind für die Arbeit des heiligen Geistes ganz unentbehrlich; sein Werk schreitet fort (auch wo wir das nicht sehen), unter seinem Hauch und Trieb entwickelt, entfaltet, lichtet, erbaut und verbreitet sich eine neue Welt. Und da verheißt nun eben die Lehre von der Apokatastasis oder der „Wiederbringung Aller“, daß das Ende sein wird die schließliche Einholung auch der Ungerechten und Unseligen in die ewige Seligkeit.

Kirchenlehre war das nie. Es wird auch an den angeführten Stellen Matth. 19, 28 und Apgeg. 3, 21 nicht ausdrücklich gelehrt. Man kann schon eher 1. Tim. 2, 4 dafür geltend machen, wiewohl ja nach der Kirchenlehre Menschenwille dem Gotteswillen darin heillosen Widerstand zu leisten vermag. Aber neben der Kirchenlehre her als Sondermeinung und Kezerei hat die Lehre immer wieder ihre Anhänger gefunden, von Origenes († 204) über Scotus Erigena († ca. 880) zu Bengel († 1752) und Deinger († 1782). Deutsche und amerikanische Sekten pflegen die Lehre, zum Teil fanatisch.

Sie liegt auch nahe genug. Man muß sich wundern, daß die Gegenlehre von der Ewigkeit der Höllestrafen von Anfang an im Christentum, sogar unter der Autorität Jesu, der sie freilich nicht erfunden hat, Raum finden und durch die christlichen Jahrhunderte hindurch sich behaupten konnte. Aber um sich da vor geschwindem Urteil zu bewahren, lese man Lessing: „Leibniz von den ewigen Strafen“ *). Wenn man sieht, wie ernst zwei Männer wie Leibniz und Lessing die Sache nehmen, wird man zurückhaltender werden. Dazu ein briefliches Wort Lessings vom 14. Juli 1773 (gegen Johann August Eberhards [† 1809] „Neue Apologie des Sokrates“):

Die Hölle, welche Herr Eberhard nicht ewig haben will, ist gar nicht, und die, welche wirklich ist, ist ewig. Warum also nicht lieber die abgeschmackten sinnlichen Begriffe von der Beschaffenheit dieser Hölle, sie sei nun ewig oder nicht ewig, bestreiten, als wider die noch immer eine gute Erklärung verstattende Dauer derselben zu Felde ziehen?

*) 1773. Hempel Bb. 18. Dazu Leopold Ischard in Bb. 21 der Bongischen Ausgabe von Lessings Werken.

Nun, es liegt für den Christen eben doch gerade in der Zeitvorstellung einer ewigen Dauer der Strafe, wie ins Geistige umgedeutet sie auch sei, eine Schwierigkeit. Es wird uns zugemutet, Gott eine Grausamkeit zuzutrauen, die er an uns, wenn wir sie üben, als Sünde heimsuchen würde. Daß wir als Selige verurteilt sein sollten, eine solche Grausamkeit ewig mit anzusehn, ist absurd. Die Lehre wird auch nirgends in der Kirche gepredigt. Sie hält sich nur im Winkel eines logischen oder theologischen Eigensinns.

Dennoch gebührt dem ganzen Problem gegenüber wie den künftigen Dingen überhaupt Zurückhaltung. Man kann in der Tat sowohl die Zeitdauer wie den Strafcharakter des jenseitigen Lebens der „Ungerechten“ auf sich beruhen lassen, wenn man nur Eins glauben und hoffen darf, daß auch in Ihnen einst Gott sein wird, wie in Allen.

3. Es muß hier noch ein Wort von der Persönlichkeit gesagt werden. Wir könnten sonst so mißverstanden werden, als wollten auch wir mit unsrer Glaubenslehre auf den Persönlichkeitskultus unsrer Tage hinaus. Nach dem unvermeidlichen Goethe-Zitat:

Höchstes Glück der Erdenkinder
ist doch die Persönlichkeit.

„Bekanntlich“ hat das Goethe gar nicht gesagt. Er hat es nicht so, und nicht als seine Meinung gesagt*). Sieht man näher zu, so ist es sein Gegenpart, der als gemeine Meinung ins Feld führt:

Höchstes Glück der Erdenkinder
sei nur die Persönlichkeit.

Er selbst „ist auf andrer Spur.“ Er findet das Glück in der Hingabe, in der Verschwendung eines Ich an das andre. Da muß dann freilich auch eine Persönlichkeit dasein. Aber eben nicht eine, die in sich selbst beruht, sich an sich selbst genügen läßt, sondern eine solche, die imstande ist, sich mit einer andern auszutauschen, an eine andre zu verlieren, mit einer andern zu vermählen: *ratio vicaria*. (Siehe Bd. 1, S. 324.)

Damit stoßen wir auf einen Grundpfeiler unsers ganzen Christentum-Verständnisses. Ganz von selber rundet es sich zum „System“.

Wir haben Gott. Wir haben ihn von vornherein nicht ohne den Nächsten. Wir werden ihn in alle Ewigkeit nicht haben ohne den Nächsten. Aber in alle Ewigkeit hinein werden wir ihn ganz anders noch als bisher haben im Nächsten. Denn das ist das ewige Ziel: Gott Alles in Allen. Gott in jedem Nächsten. So auch Gott in mir. Für den Nächsten Gott in mir, für mich Gott im Nächsten.

*) Gespräch zwischen Suleika und Hatem im Westfälischen Divan: „Volk und Knecht und Überwinder.“ — Hermann Veit Simon im Goethe-Jahrbuch 1909, S. 114 ff. Heinrich Scholz, Christliche Welt 1910, Nr. 1.

Ein Hoffungsgedanke, so schlicht und einfach, daß ihn jedes Kind begreifen kann. Und so groß und gewaltig, daß alle Gnosis der Gnostiker darin ertrinkt.

Die Vollendung jedenfalls der Erlösung, die durch Jesus Christus geschehen ist. Er hat uns auf diese Bahn gestellt, als er das Reich Gottes uns angekündigt und durch seinen Tod die Scheidewand zum Jenseits durchbrochen hat. Wenn seine Mission endgültig erfüllt sein wird, kann es kein andres Resultat geben als: Deus in nobis! Gott Alles in Allen! Was sonst sein wird, ist Schale um den Kern. 1. Kor. 13, 13.

4. „Wir können nichts darüber erkennen, sondern nur dichten“, schreibt Schleiermacher in seinem Trostbriefe an Henriette vom 25. März 1807. Dieses Dichten gehört mit zum Charisma, zur Ausstattung des Christen. „Daß in Deinem heiligen Schmerz Deine fromme liebende Phantasie dichten nach allen Seiten hin und wehre ihr nicht.“

Wir sehen ja sonst schon ein Jedes die Dinge anders. Geschweige die jenseitigen, letzten und ewigen. Wie lautete doch Melancthon's letzte Aufzeichnung vor seinem Tode? (Vom 17. oder 18. April 1560; am 19. starb er.)

Causae, cur minus abhorreas a morte.

A sinistris

Discedes ■ peccatis
Liberabis ab aerumnis et a rabie
theologorum

A dextris

Venies in lucem
Videbis Deum
Intueberis filium Dei
Disces illa mira arcana, quae in hac
vita intelligere non potuisti:
cur sic simus conditi,
qualis sit copulatio duarum naturarum
in Christo*).

Man kann nur Amen! dazu sagen. So mußttest du, Melancthon, denken, dichten, hoffen.

Ein andres Blatt hat Luther hinterlassen als seine letzte Niederschrift. Wir geben sie gleich auf deutsch wieder, wobei nur zu be-

*) Gründe, warum man sich vor dem Tode nicht zu fürchten braucht.

Zur Linken:

man wird von der Sünde erlöst,
man wird der Sorgen ledig und des
Theologengejanks.

Zur Rechten:

man kommt zum Licht,
man sieht Gott,
schaut seinen Sohn,
erfährt jene wunderbaren Geheimnisse,
die man in diesem Leben nicht hat
begreifen können:
warum wir so geschaffen sind,
wie es bei der Vereinigung der beiden
Naturen in Christus zugeht.

Corp. Reff. 9, 1098.

achten, daß die gesperrten Worte „Wir sein Bettler“ auch von Luther deutsch gegeben sind mitten in dem übrigen Latein*).

Den Vergil in seinem Hirtengebidt kann Niemand verstehen, er sei denn fünf Jahre Hirt gewesen. Den Vergil in seinem Bauerngebidt kann Niemand verstehen, er sei denn fünf Jahre Bauer gewesen.

Cicero in seinen Briefen (so sage ich) versteht Niemand richtig, wenn er nicht zwanzig Jahre in einem großen Gemeinwesen (in republica aliqua insigni) sich bewegt hat.

Die Heilige Schrift meine Niemand genug gekostet zu haben, wenn er nicht hundert Jahre mit Propheten wie Elias und Elisa, Johannes dem Täufer, Christus und den Aposteln die Gemeinden regiert hat (ecclesias gubernarit).

„Nicht mit täppischer Hand fasse das göttliche Buch,
Mit ehrfürchtigem Fuß folge verlangend der Spur**).“

Wir sein Bettler.

Das ist wahr.

16. Februar, Anno 1546.

Und da sagen wir auch: Amen. Zu dieser frommen Bescheidung. Das ist keine Skepsis, das ist Ehrfurcht. Und darum soll uns Niemand diese Dinge zum „Dogma“ machen, die angesichts des Todes uns die wichtigsten sind. Nur hier keinen Zwang oder Druck! Bittend und erwartend gehen wir der Ewigkeit entgegen. Wem's vergönnt ist, sehnend und jubelnd. Wem die Sinne vergehn, den vertritt der Geist mit unaussprechlichem Seufzen. Für das gesamte irdische Leben aber findet das Memento mori, wie und wo es auch über uns kommt, seinen reinsten Ausdruck in dem Spruch:

Wem Zeit ist wie Ewigkeit
und Ewigkeit wie die Zeit,
der ist befreit
von allem Streit***).

Darum:

O Ewigkeit, du schöne,
mein Herz an dich gewöhne!
Mein Heim ist nicht in dieser Zeit †).

*) WA Tischreden 5, S. 168 und 317. „Daß die Heilige Schrift zu verstehen ein schwer Ding sei, davon hat Doktor Martinus Luther Anno 1546, als er zu Eisleben war und nur zween Tage hernach gelebet, diese Worte lateinisch auf einen Zettel geschrieben und auf seinem Tisch liegen lassen. Welches ich, Johannes Aurifaber, abgeschrieben, und der Herr D. Justus Jonas, Superintendent zu Halle, so damals mit zu Eisleben war, hat den Zettel bei sich behalten.“ Ein andrer Bericht fügt hinzu: „Das sein die letzten Gedanken D. M. Lutheri gewesen pridie antequam moreretur (Tags vorher, ehe er starb).“ Er starb am 18. Februar in der dritten Stunde früh.

**) Hanc tu ne divinum Aeneida tenta, sed vestigia pronus adora. So Luther frei nach Publius Pomponius Statius (röm. Dichter aus dem 1. Jahrh.), Thebais 12, 816sq.

***) Jakob Böhme († 1624). Er pflegte das Freuden in ihre Tagebücher zu schreiben. Schriften, Inselverlag (1920) S. 37.

†) Gerh. Tersteegen († 1769): „Nun sich der Tag geendet.“

5. Damit möchte ich am liebsten schließen. Und habe nichts dawider, wenn der Leser hier Schluß macht. Aber ich höre den Einen oder Andern sagen: „So zerfließt also der Glaube in Hoffungsphantasien und Gebetswünschen. Ist das noch Glaube und Glaubenslehre?“

Darauf wäre zu sagen: Das ist kein Zerfließen, wenn der Glaube sich schließlich ins Hoffen und ins Gebet ergießt. Das ist sein Letztes. Und es hebt seine Gewißheit nicht auf. Im Gegenteil, er bewährt sich darin als feste Basis für all unser christliches Denken, Fühlen und Wollen. Die Gewißheit ist allein bei ihm. Den Halt hat das ganze „System“ an jener „zartesten Berührung im Geiste“ mit Gott, die wir „Glaube“ nennen und die allein „rechtfertigt“, d. h. aus uns Sündern einen Menschen macht, der vor Gott recht ist. Die evangelische Glaubenslehre ist einfach, gesammelt; sie entfaltet sich organisch von der Wurzel zu Stamm und Zweigen und Blüten, ist in keiner Weise etwa einem Mosaik vergleichbar, in dem jedes Steinchen gleicher Art und gleichen Ranges ist, oder einem Gesetzbuch, dessen Paragraphen alle gleich „gelten“. Was hier „gilt“, muß sich immer wieder an seinem Zusammenhang mit dem Zentrum, mit dem Innersten und Innigsten legitimieren.

So bleibt auch noch ein Wort zu sagen übrig zu Mark. 3, 28 f. = Matth. 12, 31 f. = Luk. 12, 10. Man darf wohl nicht ein Buch ausgeben, das christliche Lehre vom heiligen Geist sein will, und des Bibelworts von der Sünde wider den heiligen Geist schweigen.

Wer je als Christ und gar als Theologe Lessings „Nathan“ gehört oder gelesen hat, dem klingen jene Verse zeitlebens in den Ohren:

... das ist die Sünde,
die aller Sünden größte Sünd' uns gilt,
nur daß wir, Gott sei Dank, so recht nicht wissen,
worin sie eigentlich besteht — *)

eine Stelle, die vom Theaterpublikum mit verständnisvoller oder verständnisloser Heiterkeit begleitet zu werden pflegt. Lessing zeichnet die Situation nicht unrichtig. Zwar werden die Gezeigten sich darüber, wie der Spruch bei Markus und Matthäus im Zusammenhang zu verstehen sei, leicht einigen. Bei Lukas ist er an einen Ort geraten, wo er sicher nicht hingehört; zwischen 12, 10 und 12, 9 stimmt es nicht; aber man kann diese Stelle auf sich beruhen lassen. Genug, in der Perikope Mark. 3, 22—30 und Matth. 12, 22—37 ist klar,

*) So der Klosterbruder im 7. Auftritt des 4. Aufzugs. Lessing war dazu provoziert durch Goetzes Vornur, er lästere den heiligen Geist. S. Goetzes Streit-schriften, hrsg. Erich Schmidt (1893), S. 52.

daß einer unvergebaren Sünde geziehen wird, wer offenbare Geist- und Gotteswirkungen für Teufels-Kunst erklärt.

Man fügt, um die Furchtbarkeit dieser Versündigung heller ans Licht zu stellen, gern hinzu: „wider besseres Wissen“ — tatsächlich getroffen von dem Beweis des göttlichen Geistes und der göttlichen Kraft dennoch trotzend und zur unmöglichen, einzig möglichen Erklärung satanischen Spiels seine Zuflucht nehmend. . . .

Was aber so dem Erregeten zu lösen leicht fällt, bereitet dem Systematiker Schwierigkeiten. Schon die psychologische Einstellung des Spruches. Die Schriftgelehrten, die (laut Markus) aus Jerusalem nach Galiläa kommen, um sich über Jesu Dämonenaustreibungen ein fachverständiges Urteil zu bilden, oder die Pharisäer (laut Matthäus), die des Wunders Zeugen sind — wir verstehen, daß sie aus jüdisch-frommem Fanatismus oder aus schriftgelehrtem Eigensinn sich dem Eindruck der erlösenden Tat entziehen, daß sie im Eifer des Disputierens oder in der Begrenztheit ihrer Rechtsbegriffe sich zu unerhörtem Verdikt steigern und verirren konnten. Aber das soll nun eine schwerere Sünde gewesen sein als all das Himmelschreiende, was sonst auf Erden von Menschen geschieht, damals und bis auf den heutigen Tag? (Peccata clamantia; 1. Mos. 4, 10.) Werden Ausschreitungen des Fanatismus in Rede und Tat von uns nicht verhältnismäßig leicht verziehen? Welcher Unterschied besteht zwischen Peter Arbues und jenem Weiblein, dem Johann Hus zubilligte: Sancta simplicitas? Und gibt uns nicht Jesus selbst in seinem Gerichtsgleichnis Matth. 25 einen ganz andern Maßstab in die Hand, Sünde zu richten? Sollte Jakobus (2, 13) Jesus nicht besser verstanden haben, wenn er der Barmherzigkeit Gottes den entzieht, der selber nicht Barmherzigkeit getan hat, als Matthäus und Markus, wenn sie jene törichten Schriftgelehrten und Pharisäer mit ihrem Gerede dahin auszeichnen, daß sie von allen Sünden die allein unvergebare vorbildlich begangen hätten?

Es geht nicht an, wegen dieses Spruches von der Sünde wider den heiligen Geist das Panier einer unvergebaren Sünde aufzupflanzen. Jesus mag schon ein starkes, furchtbares Gerichtswort über jenes Fehlurteil der berufenen Kirchenmänner seines Volks gesagt haben. Feierlich und fest mag er das gesagt haben. Ein Dogma von der einzig unvergebaren Sünde hat er aber damit nicht verkünden wollen. Ganz zu schweigen der Frage, warum und wieso der heilige Geist denn mit diesem unmöglichen Widerstande nicht fertig wurde, da er doch wehet, wo er will. Nicht aber zu schweigen der Sphäre und Atmosphäre, welche die des neuen Bundes und damit unseres Christenglaubens überhaupt ist: daß da mit „Vergebung“ Alles anfängt und Alles endet. Es ist dem

Christengott nicht eingefallen, sich die Möglichkeit der Vergebung irgendeinem Sünder und irgendeiner Sünde gegenüber abzuschneiden. Das muß der christliche Glaubenslehrer dem Bibelexegeten sagen, wenn dieser auf den Buchstaben von Mark. 3, 28f. usw. bestehen sollte. Und wenn dieser dennoch dogmatifizierend und juristifizierend auf den Buchstaben pocht, so begehrt er die Sünde wider den heiligen Geist.

Wir haben hier dieselbe Freiheit, wie Luther sie geübt hat gegenüber den verwandten Stellen Hebr. 6, 4—6 und 10, 26f. In seiner Vorrede zum Hebräerbrieft (vgl. oben S. 65f.). Wer die Freiheit solchen Widerspruchs nicht aufbringt, der mag es machen wie Luther an anderen Orten, und dem Spruche eine frömmere Deutung geben*). Aber er soll nicht Gott belasten mit einer Aussage, die sein ganzes Wesen ins Gegenteil verzerrt.

Uns sollte Gott zumuten, daß wir besser seien als Er? Daß wir „ohne Aufhören“ vergeben (Matth. 18, 22), und sich selber für seine Barmherzigkeit Grenzen setzen? Es sind schon Grenzen da, aber die haben ganz andre Natur an sich als das, was wir bei „unvergebbarer Sünde“ uns vorstellen (vgl. Matth. 18, 35).

Und was für ein Monstrum von Dreieinigkeit kommt schließlich dabei heraus, wenn wir weiter buchstäbeln: Lästerungen wider den Vater können vergeben werden, Lästerungen wider den Sohn (Matth. 12, 32) auch, aber Lästerungen wider den Geist nicht! Damit wird die biblische, auf dem Prinzip der Subordination (1. Kor. 15, 28. Joh. 14, 28 usw.) beruhende Dreieinigkeit ebenso zerstört wie die augustinische auf Gleichstellung beruhende: dann ist die Person des heiligen Geistes erhaben über Vater und Sohn**).

*) Matth. 18—24 in Prebigten ausgelegt (1537—40). Luther kommt dort zu Matth. 18, 21f. auch auf Hebr. 6, 4ff. und 10, 26f. zu reden. WA 47, 305ff. EA 44, 120ff. „Nu fähret der Herr Christus fort und breitet weiter aus die Vergebung der Sünden, machet dieselbige noch weitläufiger, fassets nicht in eine Zahl oder Ende [wie Petrus: „siebenmal?“], wie er sie denn droben ausgebreitet hat so weit als die Welt ist. . . . Siebenzigmal siebenmal zu vergeben ist so viel geredet als ohne Aufhören.“ Es folgt eine Polemik gegen den Novatianismus und den Gebrauch, den dieser vom Hebräerbrieft macht. Luther gesteht zu, es sei „eine schwere Sache, Gottes Gnade und Vergebung der Sünden predigen, und gleichwohl das Volk in der Zucht und Strafe auch behalten“. Aber er bleibt da ganz fest und hält zu „den Schlüssel“. „Christus hat die Schlüssel darum eingesetzt, daß wir an seinem Willen nicht zweifelten, sondern gewiß wären, wenn Gott zornig sei, daß er dann auch wieder gnädig sein wolle und wir auf diese Vergebung der Sünden sicher sterben könnten.“

**) Es ist betäubend, wie die Väter sich mit dem Buchstaben herumgeschlagen haben. Vgl. Schmid § 27, 11. Man muß die Sache doch ernster nehmen als Luthardt § 43, 2. „Innerlich erkannte und erfahrene und trotzdem für Lüge erklärte und in entscheidender Weise abgewiesene Wahrheit“ — gibt es das? Psychologisch? Und wenn eine arme Seele solch ein Schwanken fertig bringt, das soll sie trennen von dem barmherzigen Gott?

Man darf getrost sagen: Geltende Glaubenslehre ist das alles nicht. Gepredigt wird es nirgends. Und wo der Unterricht sich damit befaßt, tut er es im Sinne der Bibelklärung und der Seelsorge, vornehmlich mit der Absicht, wider den Wahn zu schützen, von dem ja immer wieder Etliche befallen werden, man habe die Sünde wider den heiligen Geist begangen.

Aber es gibt Sünde wider den heiligen Geist. Nur daß sie Gott seines ewigen Majestätsrechtes beraube, zu vergeben, das ist gerade in ihr nicht beschlossen. Es gibt die Möglichkeit eines Widerstands gegen den heiligen Geist. Das ist: gegen das Wirken Gottes an und in uns überhaupt. Es bleibt ein Rätsel, ein Wunder. Aber es beruht darauf unsre Menschenwürde. Es beruht darauf das besondere Interesse, das Gott an den Menschen nimmt: soweit wir sehen können — vor allen seinen Geschöpfen. Das treibt ihn, den transszendenten, über unser und der Welt Wesen erhabenen, in der Gestalt seines Sohnes Jesus Christus uns zu besuchen und durch den Geist immanent zu werden in unsern Seelen.

Komm, in mir zu wohnen,
laß mein Herz auf Erden
dir ein Heiligtum noch werden!
Komm, du nahes Wesen,
dich in mir verkläre,
daß ich stets dich lieb und ehre!
Wo ich geh,
wo ich steh,
laß mich dein gedenken,
mich in dich versenken.

U n h a n g

I. Personenverzeichnis

[Zahlen ohne vorausgehende römische Ziffern gelten dem ersten Bande (dem ersten und zweiten Buch)]

Achelis II 13	Baumgarten 332 II 83 109	Carey II 210
Aepinus 214	Baur II 89	Celsus II 91
b'Nilly II 73 105	Bed 85 II 200 272	Channing 165
Albertus Magnus 73	Bengel II 86 248 272 287	Chemnitz 70 144 154 155
Alexandrier 197 201	Bernhard von Clairvaux	170 171 206 II 168
Altenburg II 135	226	Cicero 3 94 157 227
Althaus II 262 268	Bertram 233	Classen 47
Althusius II 230	Beyer 282	Claudius II 275
Ambrosius 312	Beschlag 232	Clausnitzer 294
Anaxagoras 94	Biedermann 252 f.	Cohen 38 330
Anaximenes 191	Biel II 73	Collischonn II 200
Angelus Silesius 22 251	Bod 270	Comte II 225
Anselm 91 97 127 199	Boethius 79	Constantin 3 20 II 7 131
299 312 313	b. Bogatsky II 17 135 211	Craffelius 172 357
Antiochener 191 197 201	Böhmne 81 262 266 II 290	Cremer 292
Apologeten 3 194	Böhmner II 84	Cremer-Rögel 296 II 216
Arbues II 292	Bonus II 175	Cromwell II 272
Aristides 3	Bornemann 187	Dach 352
Aristoteles 75 81 82 90	Bornhausen 80 II 44 247	Damasceus 2 92 94 179
91 92 94 198 227 285	Bouffet 245 293 296 337	Damasus 4 18
II 41 255	357	Dante 353
Arius 77 196	Brahms II 201	Darwin II 170 230
Arndt 33	Brenz 215	Daub 62
Arnold II 166	Bridgewater 95	Decius 172 211 II 183
Athanasius 77 94 196 II 8	Bruhñ II 44 247	Denifle II 164 176 185
Auberlen II 272	Brunner 51 114 136	Descartes 97 227
Augustinus 12 48 49 56	II 50 171 244 245	Dibelius, Martin 332
72 83 84 89 94 97	Bruno, Giordano 82	II 147 f. 232 262
136 149 169 179 261	Bryan 302 II 170	Dibelius, Otto II 115
265 277 285 II 10 41	Büchner 110 f. 128 266	Diez 166
60 84 136 152 164	295 II 203	Diodor 92
167 168 184 192 293	Budde II 171 172 281	Dionysius Areopagita 73
Aurifaber II 53 290	Buddeus 29	74 75
Bach II 251	Buffon 28	v. Dobshütz 233
Baed 166	Bullinger II 70	Doblinger 268
Baethgen II 172	Bultmann 114 164 233	Donatisten II 62 114/15
Baier 70 71 86 87 II 36	II 22 178 262	120 131
37 f. 39 130 140 168	Burmeister II 165 274	Dorner, August 252 255
188	Burger II 107	Dorner, Isaac A. 86 260 f.
Baldensperger 245	Buxtorf II 81 82	265
Barge II 61	Cajetan II 136	Dörries 41
Barth 1 21 74 114 344	Calixt 54 174	Drever 8
II 50 ff. 51 84 97 f. 178	Calov 144 153 175 II 222	Drews, Artur 231 238
262	Calvin 12 55 94 162 163	II 49
Bauer, Bruno 238	208 275 II 85 106 (142)	Drews, Paul 180 II 125
Bauer, Walter 292	Capellus II 82 85	Dürer II 280

Gerhard II 287
 Erhard 265
 Et, Samuel 343 344
 Et, Johann II 74 163
 Ehrenfechter 265
 Epikur 103 157
 Erasmus II 64 68 84
 Erigena 94 II 287
 Ernesti II 86
 Eusebius 3

 Faber V
 Fabricius II 217
 Fabrenkrog 66
 Feuerbach II 225 251 256
 Feuerborn 216
 Fichte 19 78 251
 Fider 32 124 II 248
 Fiebig 283
 Fiebler 12
 Flacius II 81 140
 Foerster 296 337 357
 von le Fort II 135
 Franck, Sebastian 251
 II 120
 Frank, Franz 222 260
 II 130
 Frank, Gustav 32 78 86
 Franz von Assisi 226
 Frenssen 236 f.
 Fric II 220
 Fricke 83 f. 88 f. 265 II 277
 Frörig 245

 Gädemann 166
 Gaf 54
 Geelkerken II 170 258
 Gellert 146 148 II 187
 Gerhard, Johann 70 und
 oft
 Gerhardt, Paul 67 und oft
 Gesenius 211
 Geß 222 f.
 Geyer 267
 Ghandi II 214
 v. Gierke II 230
 Goethe 2 29 35 40 76
 80 92 95 149 348
 II 89 128 251 253 259
 285 288
 Goetz 228 II 87 f. 235 291
 Gogarten 21 74 114 129
 II 99 178 262
 Göhre 100 101 116 276

Goldader II 96
 Gotter II 166
 Gottschid 315 f.
 Gratian 3
 Graue 344
 Gregor Christian 281 296
 357
 Gregor der Große II 15
 278
 Gregor von Nazianz 94 204
 Gregor von Nyssa 3 II 276
 Grefmann II 159 ff. 171
 Grimm 292 II 117
 Grotius II 85
 Günther 259 261 361

 Haedel 96
 Hagenbach II 135
 Hahn 179
 Hamann 103 141 228
 II 89
 Harleß 32
 Häring 115 174 II 1 109
 262
 Harnack, Adolf von VI 12
 28 45 176 232 f. 242
 280 299 313 II 8 10
 93 117 119 128 148
 167 245
 Harnack, Theodosius 260
 von Hartmann II 225
 Hartmann 282
 Hase 88 174 231 II 235
 277 282
 von Hausmann II 198
 Hebio II 62
 Heermann II 218
 Hegel 81 88 169 251 f.
 253 II 225
 Hegler II 120
 Heibegger II 268
 Heiler II 136 138 f.
 Heim II 262 268
 Heineke 288
 Heinze 99
 Heintzelmann 158
 Heitmüller 231 II 96
 Helb II 16
 Hennede 338
 Heraklit 193
 Herder 103 141 142 228
 II 45 47 49 54 56 86
 88 f. 275

Hermann, Nikolaus 219
 Hermann, Rudolf 313
 Hermelin II 125
 Hermes II 275
 Herrmann, Johann 306
 Herrmann, Wilhelm 10 21
 27 39 41 117 135 232 f.
 360 f. II 1 3 96 236
 244
 Herrnschmidt II 204
 Hesse 13
 Heunisch 352
 Hieronymus 152
 Hilarius 312
 Hiller 106 128 329 II 48
 Hobbes II 230
 Hofmann 260
 Holl 129 II 42 70 125 f.
 190
 Hollatus 74 und oft
 Hölcher 142 175 II 172
 Holzmann 293 II 157
 Hüb v. Hönegg 216
 Hugonotten II 272
 Hus II 122 271 292
 Hütter 88 152 II 235
 277 282

 Ignatius 315 347 II 215
 Irenäus 177 191 195 265
 II 271

 Jacobi 251 II 286
 Jaeger Paul 158 II 52
 Jaeger, Karl II 110
 Jamblichus 73
 Jellinghaus II 219
 Jensen 238
 Jeremias, Alfired 293
 Jonas II 290
 Jülicher 355 II 96 199
 Justin II 271

 Kastan, Julius 8 44 72
 76 86 115 174 360 f.
 II 1 44
 Kähler 21 233
 Kahnis 222 260
 Kalthoff 238
 Kalweit 115 155
 Kant 64 und oft. „Du
 kannst, denn du sollst“
 XII f.

Rappabozler 196
 Karl der Fünfte II 60
 Karlstadt II 61
 Kattenbusch 257 II 10 187
 Kanerau 358 II 69 233
 Keim 232
 Kier II 69
 Kiertegaard II 178
 Kircher 92
 Kirn 174
 Klingner 61
 Knaf II 222 274
 Knapp II 211 221
 Kögel, Julius 292 296
 Kögel, Rudolf II 135
 Köhler, Ludwig II 171
 Köhler, Walter 226 II 110
 Köhler 106
 Kolbe 53
 Kopernikus II 67 223
 Köpflin 166
 Kramer II 16
 Kühnemann II 47

Lactantius 91 94
 Lagarde 12 19 II 139
 Lang II 196
 Lange, Friedrich Albert
 II 225 256
 Lange, Johann Peter II 273
 Leese 74 II 231
 Leibniz 93 94 228 251
 II 225 243 286 287
 Leipoldt 242 II 65 69
 Lepsius 237
 Lessing 19 20 26 94 228
 251 343 344 II 49 55
 86 f. 89 104 234 235
 275 286 287 291

Lohth 20
 Liebich II 17
 Liebner 265
 Liehmann II 284
 Lipius 174 252 254
 Loofs 21 70 108 170 177
 179 180 260 f. 280 313
 337 338 343 f. II 105
 167 190
 Lücke 174
 Lüdemann IX 252 257
 Luise Henriette von Bran-
 denburg 340 342 II 283
 Lueten II 199

Luthardt 61 und oft
 Luther 1 und oft
 Macebonius (-aner) II 8
 Mahling II 258
 Maier 348 II 254 ff. 258 f.
 264
 Marcion II 93 148
 Marheineke 62
 Martensen 265
 Mathejus 88 II 53
 Melancthon 2 53 54 68
 69 70 94 107 109
 179 225 f. 227 II 43
 73 f. 74 84 102 129
 155 208 289

Melito 3
 Mendelssohn II 243
 Menker, Balthasar 216
 Menker, Johann 288
 II 204
 Meyfart II 283
 Michaelis II 86
 Minucius, Felix 94
 Mirbt 5 II 192
 Mohammed 297
 Montanisten II 120 131
 Mulert II 10 142
 Müller E. F. R. 108
 Müller, Johannes 21. 27.
 267. 282.
 Müller, Julius 169. 265.
 Müller, Karl 275
 Müller, Karl II 125
 Müller, Max 92 142

Neander 290 II 143
 Nestorius 197
 Neumeister 283
 Newton 92 95
 Niebergall II 200 254
 Niehsche 267 II 225
 Nicolai 294
 Nitbad-Stahn 39
 Nitzsch 83 176 179 265 361
 Novalis 268 329 340
 Novatian II 293

Devolampabius II 105
 Detinger 85 262 II 272
 287
 von Dettingen 85 176 II 2
 Drigenes 77 137 195 196
 319 II 7 8 74 271 287

Dsanber 215 265 II 62
 107
 Otto V 41 116 128 139
 175 285 343 345 II 20
 21 42 43 f. 70 165 224

Dallabius II 66
 Patrizzi 82
 Paulus, S. E. G. II 86
 Paulus, Rudolf 19 21 22
 242 245
 Paulus (Apostel) II 22 ff.
 155 ff. 166 ff. 239 f. u. oft
 Pestalozzi 132
 Petrus von Alexandrien 4
 18
 Pfeleberer 252 254 261
 Philippi 260 II 19
 Pfito 94
 Plato 69 70 71 75 93 198
 227 297
 Plinius 157 337
 Platt 53
 Plotin 73
 Polanus II 81
 Porphyrius 73
 Pratorius 189 II 210
 Preuschen 292
 Briefley 165
 Buchta 290

Quensiedt 72 und oft
 Rambaeh 106 290
 Raufchenbusch II 111
 Reimarus 20 94 95 228
 230 343 II 87
 Reischle 77 112 174
 Reß 343
 Richter, Johann Gottfried
 94
 Richter, Christian Friedrich
 II 166 198 204
 Ridert II 238
 Rieger 12
 Rieker II 126
 Ringwalbt II 268
 Rinkart 105 172 II 143
 Riß 327 352 II 197
 Ritisch, Albrecht 42 und oft
 Ritisch, Otto 123 130 II 77
 81 110 185
 Rittelmeyer 26 267 268 f.
 350 II 109

Roberts 238
 Rotholl II 110
 Rolffs II 255
 Roller 290
 Röder II 68
 Rothe, Andreas 127 329
 Rothe, Richard 81 261 f.
 265
 Rousseau II 137 225
 Ruopp II 50

Sabellius 169
 Sartorius 169
 Schade II 200
 Schaeber II 4
 Schafft II 134
 Scheffler 331
 Schelling 81 169
 Schenkel 232
 Schian II 193
 Schieber II 201 275
 Schiele 28
 Schirmer II 15
 Schlatter 338 346 II 174
 262
 Schleiermacher XI und oft
 Schmid, Heinrich 70 und oft
 Schmidt, Erich II 291
 Schmoldt 326 327 339 II 17
 166 198 275
 Schöberlein 169 265
 Scholz 80 II 288
 Schopenhauer II 224
 Schrempf 20
 Schröder 288
 Schubert II 201
 v. Schubert II 125
 Schubring II 231
 Schulz 360 II 20 34 110
 Schürer 293
 Schütz 33 150
 Schwarz 3 II 8 118
 Schweitzer 233 235
 Schweizer 8 162 II 3
 Scopes II 170
 Scotus 94
 Seeberg IX 313 337 II 2
 73 167
 Selmeier II 135
 Semler 20 228 230 II 86

Seneca 157
 Servet 165
 Shaftesbury II 225
 Shebdon 332
 Simon II 288
 Smith 238
 Socinus 165
 Söderblom 168
 Sohn 44 II 117 121 126
 Sokrates 94 (II 287)
 Spalatin II 85
 Speratus 122 II 190
 Spinoza 82 151 251 II 286
 Spitta 147 II 17 f. 211
 Stange, Erich II 209
 Stange, Karl 115
 Staupitz II 162
 Steiner 267 350
 Steinmeyer 222
 Stephan 12 40 48 66 67
 78 86 141 361 II 52
 109 175 224
 Stoa 26 193 265
 Strauß 20 21 231 234 238
 251 f. 253 261 II 90 225
 Strohmeyer II 47 253 f.
 Sturm 138
 Sulze 181

Terentius II 66
 Tersteegen 352 II 5 126
 135 206 290
 Tertullian 94 171 177 178
 195 II 7 162 168 271
 Theodosius 3 4 5 7 18 165
 173 177 181 192 II 7
 131
 Theophilus von Antiochien
 82
 Thomas von Aquino 2 91
 94 II 74
 Thomas von Celano 351
 Thomas von Kempen 332
 Thomastius 222 260 265
 Thumm 215
 Thurneisen II 97 f.
 Tieze II 197
 Tillich 74
 Tindall 166
 Titius II 224 230 236
 238 268 280

Toland 78
 Troeltsch 15 252 255 f. 261
 II 117 231
 Tschadert II 73 120

Ullmann 295
 Ulrici

Waihinger XIII
 Valentinian 3
 Walla 30 II 84
 Vergil II 66
 Wilmar 62
 Vincenz von Serinum 5 18
 Vostius II 81
 Vogel 128
 Voltaire 95

Wallau II 136
 Weber 293
 Weinel 232 II 28
 Weiß 57 235 332 355 II 96
 Weiße 81 169
 Weißel 278
 Weizsäcker 355 II 216
 Wendt 115 II 1
 Werner 340
 Wernle II 117
 Wesley II 178
 Westcott 355
 de Wette 174
 Wibbeling II 69
 Wilhelm II. von Sachsen
 296 II 16
 Windisch II 28
 Winer 15
 Wobbermin II 249
 von Wolf 93 94 II 225 243
 Wrede 274
 Wünsch 129

Zehner 288
 Zeno II 156
 Zinzendorf 185 222 288
 339 II 53 135 151
 Zischarnad 28 II 287
 Zindel 237
 Zurbellen-Pfleiderer 236 f.
 Zwingli II 62 105 106
 107 110

II. Sachverzeichnis

- Abendmahl** II 61 ff. 101 ff. 103 f. (unwürdiger Empfang) 108 f. (Angst) 120 122 124 134 142 206
Aberglaube II 128 (233) 238 und öfter
Abhängigkeit II 5 46 f. 49 141 150 240 (258)
Absolutheit des Christentums 29 257 f.
Absolutheit und Persönlichkeit im Gottesbegriff § 18
Agape II 215
Aktivismus 332 II 206 f. § 83 (christlicher) 234 270
Aktuosität II 3
Allegorie siehe **Auslegung**
„allein“ II 183
Allgegenwart 40 87 222
Allmacht 40 87 f. 140 f. 222 II 150
Allwissenheit 40 222 II 150
Amt, dreifaches 207 275
Anbetung II 140 f. 143 f. (vgl. Gebet)
Andacht II 140 f. 144 f. (vgl. Gebet)
„ganz Andere“ II 51 117 203 210 221
Anrufung II 146 f.
Anthropomorphie im Gottesbegriff 39 150 157
Anthroposophie II 261
Antichrist II 128 129
Anhypostasie 201 223 226 261
Aeon II 228 268 (270) 284
Apokalypsit II 271 f.
Apokatastasis II 286 f.
Apostolikum 68 140 144 II 8 10 15 113 118 181 272 278
Astese II 119 186 206
Affenfus II 36 ff.
Ästhetik II 225 255 f.
Atheismus 79 82
Auferstehung 68 214 320 340 f. 346 348 II 9 25 32 64 118 166 187 262 270 (erste) 273 276 ff. 278 282
Auffklärung (f. Rationalismus) 227 II 46 85 218 235 237 246 256
Ausgießung (des Geistes) II 29
Auslegung (Allegorie, ein- und mehrfacher Schriftsinn) II 60 62 70 73 ff. 79 f. 98 173 271
Autoritäten § 2 10 f. 17 21 24 138 141 II 60 69 73 78 85 112 f. 116 131
Barmherzigkeit II 187 190 191 216 217 278 292 f.
Begräbnis II 207
Begründung II **Vorw. VI** 4 48 f.
Beichte II 109 163 177
Bekehrung 117 II 120 158 162 163 178 180 f. 189 240 f.
Bekennnis II **Vorw. V** 244
Bekennnisschriften 12 13 212 264 II 76 82.
Luthers Katechismus, Kl. 14 15 35 38 46 126 133 134 150 f. 158 f. 273
II 1176 101 126 156 177
181 190 f. 218. Großer 32 34 134 136 (138 ff.) II 76 102 109 156. **Con-**
sessio Augustana 5 6 13 14 38 46 70 165 207 300 325 II 12 57 62 76 113 115 116 130 165 176 218 270. **Apologie** 13 II 12 76. **Konfor-**
diensbuch 6 13 165 II 8 10. **Konfor-**
diensformel 13 221 223 f. 316 II 38 f. 76 156 158 208. **Schmal-**
kaldische Artikel 13 44 46 208 II 63 76. **Dordrechter**
Beschlüsse 6 108. **Heidel-**
berger Katechismus 6 138 213 214 217 II 11
Beruf II 195 217 f. 274.
Berufung II 23 25 26 117 129 180
Besitz (des Geistes) II 23 f. 31 38
Bewahrung II 180 f.
Bewußtsein II 46 144 156 194 216 222 240 (Selbst-)
Bibelglaube II 91 ff. (170)
Bibelkritik II 83 ff. 94
das Böse 24 40 § 14 ff. 114 115 140 II 19 162 173 176 226
„Bruch“ II 250
Buchstabe II 23 56 57 63 65 69 72 74 f. 79 85 182 223 242 271 292 f.
Bund (alter — neuer) II 23 101
Buße 57 117 II 65 f. 158 162 f. 184 187
Calvinismus II 209 und öfter
Chalcedon 197 f. 358
Charisma II 6 25 f. 29 41 44 51 80 119 136 223 234 241 245 248 251 254 f. (Phantasia) 260 263 289
Chiliasmus II 270 f.
Christengemeinschaft 267 f. II 109 272 285
Christentum (Definition) 30 II 46; **ameritanisches** II 220; **entschiedenes** II 132; **Gegenwarts-** 17 23 II 262; **Luthers** II 41; **protestantisches** II 209 273; **undogmatisches** 8; **ursprüngliches** II 21 87 89 162 262
Christologie 31 § 33. 199 f. 353 358 f. 361 II 19
Christus, Idee 21 246 f. 249 f. 257 258 261 II 187 f.; **kosmischer** 194 263 f. 266 f. II 109; **Kult** 248 f. 255; **Spekulation** 272; **Mystik** 248 f. 262; **„Einer dem Andern“** II 196 f.

- Comma Ioanneum 177
II 68
- Communicatio idiomatum
205 223 274 360 f.
II 105
- Communio sanctorum 45
164 II 113 121 124
141 248
- Concupiscentia II 169 176
- Cooperatio II 185 189
192 f.
- Corpus juris canonici
II 121 (194)
- Corpus mysticum 249
II 197
- Dämonen II 174 229 233
284
- Dankbarkeit II 142 149
231
- Darwinismus II 170
- Definition II 4
- Deismus 77 f. 359
- Detalog II 89 123 156 f.
205 233
- Doterismus 197 240 273
- Donatismus II 62 114
120 131
- Dogologie II 142 147 f.
- Dreieinigheit 69 71 137
§ 32. II 1 2 7 ff. 19 22
32 ff. 34 39 78 180 208
278 286 293
- Dualismus 40 144 f. 193
266 II 19 21 34 115
127 (Gottes- und Welt-
kirche)
- Dynamis siehe Kraft
- Dyophysitismus 197 f. 202
223
- Eclesia militans-trium-
phans II 129; visibilis-
invisibilis II 128 ff.; re-
praesentativa II 130
- Ethikethfrage II 89
- Efficacia verbi II 77
- Egoismus, religiöser II 179
215 248 283
- Ehre Gottes 55 161 f. 312 f.
321 f. II 142 ff. 191 248
- Eigenschaftslehre § 19 (Gott)
141 II 78 (Geist)
- Emotion II 255 f. 264
- Ende II § 90
- Engel II 267 und öfter
- Enthusiasmus (meist Kirche
des) II 12 63 § 71 ff.
118 (Wort) 141 161 182
197 206 218 220 221
236 263
- Entscheidung II 19 31 51
120 125 154 178 f. 182
- Enthypostasie 201 223 226
- Erbünde 64 118 300
II 154 f. 165 ff. 169 ff.
175 176 f. 184
- Erfahrung II 48 49 54
152 (225) 226 235 f. 238
249 257 263 266
- Erhabenheit II 21 144
- Erhörung II 140 f. § 74 f.
(vgl. Gebet)
- Erkennbarkeit Gottes 77
II 46
- Erkenntnis, religiöse 65
107 f. 162 190 297 II 49
54 95 224 245 254 257
- Erlebnis II 48 138 155
182 204 240 243 254
- Erleuchtung II 180 und öfter
- Erlösung 24 § 15. § 23.
114 117 129 144 146
150 159 230 258 260
262 266 281 299
II 36 144 159 167 219
226 286 289; philoso-
phisch 68; Selbsterlösung
65
- Erneuerung II 180 f. u. oft.
- Eros II 215
- Erwählung § 22. 109 f.
125 129 146 159 292
§ 55. II 21 30 117 129
144
- Eschatologie 40 57 65 162
235 280 II 179 229 f.
261 ff. 274
- Ethik (Ethos) 36 57 65 67
114 116 129 130 ff. 150
258 II 40 f. 47 119 (121)
127 156 f. 173 189 191
213 232 249 250 254
- Eucharistia II 142 f.
- das Evangelium II Born.
VI 12 38 51 55 57 f.
61 64 113 116 130
- § 75. 164 176 f. 186
188 f.
- Evolutionstheorie II 170
223
- Erwigkeit 24 87 144 f. 263
299 355 II 19 45 179
262 270 277 287 290
- Faith and Order II 136
- Fascinosum II 141 (208)
- Feiern II 205 ff.
- Feindesliebe II 215 221
- Feuer (eschatologisch) II 267
- Fides quae creditur-qua
creditur II 241; expli-
cita-implicita II 36;
historica II 38; spe-
cialis II 37
- Fiducia II 36 176
- Finis II § 90
- Finitum-infinitem 190
197 199 II 5 71 127
242 247
- Flehen II § 74
- Fluch II 281
- Fomes peccati II 176
- Actus forensis II 188
(s. a. lex)
- Formalprinzip II 58
- Fortschritt (des Heiligen
Geistes) II 287
- Freiheit (Gottes) 155 362
(des Menschen) 66 120
124 141 149 321 f. 330
(333) II 23 42 120 (141)
154 (des Willens) 173
193 213 f. 237
- Freude II 208 226 228
- Friede II 160 201 202 f.
220 f.
- der Fromme, II 20 21 22
116 138 144 158 177
184 ff. 219 223 230 235
252 256 274
- Frömmigkeit II 46 47 69
90 94 96 127 (=Selbst-
sucht) 132 142 174 206
219 235; reformatori-
sche II 183 f.; prote-
stantische II 218; lutheri-
sche II 203 274; mittel-
alterliche II 42; katholi-
sche II 100 178; israeli-
tische II 19 292

- Fundamentalismus** II 131 223
Fürbitte II 148 f. 195 f.
Furcht Gottes II 163 176 (177) 178 f.
Gabe (Geist als) II 18 24
Gebet II Kap. 5. 195 204 250 291
Gefühl II 19 45 46 ff. 49 169 240 253 f.
Gegenwärtigkeit II 30 34 37 38 109 173 201 235 261 287
Gehorsam II 154 184 187 213 f.
Geist I 21 77 85 149 201 256 362 II 19 213 § 87; heiliger: Buch III
Gemeinde § 56 § 58 II Kap. 4. 134 f. 193 ff. und oft
Gemeinschaft II 23 30 40 109 § 71. 131 f. 133/4 145 f. 206 222 233 243 257
Gemüt II 37 238 260
Genus maiestaticum - ta-peinoticum 223
Gerechtigkeit II 28 (55) 123 160 162 168 Kap. 7 248 263 278
Gericht § 24. 121 159 212 279 f. 301 351 f. II 28 71 104 109 119 141 158 f. 159 ff. § 78 177 186 188 f. 197 250 262 268 278 291
Gesamtünde II 175
Gesangbuch 138 146 f. II 12 ff. 54 106 (135) 165 197 f. 200 211 226 250 265 274
Geschichtlichkeit der biblischen Anfänge II 169 ff.
Geschichtsapologetik 335 II 286
Geschichtswissenschaft 20 f. 229 f. 232 233 237 241 f. II 169—172 223 245 249
Gesetz II 20 23 94 138 § 75. 159 f. 163 f. 207 213 237 291
Gefinnung II 187 213 215 220
Gewissen II 156 171 183 203 213 220 237 281
Gewißheit 35 329 II 49 53 54 145 202 224 265 291
Gültigkeit 9 108 185 187 189 273 II 1 5 13 35 73 78 84 95 107 121 131 138 152 169 173 178 182 241 246 256 f. 257 261 f. 270 291
Glaube I und öfter; und Wissen 15 70 II 240 241 250 260 f. 291; und Geschichte 21; Gegenwarts- §§ 3—4
 Gnade 89 135 f. 160 322 340 359 II 23 25 36 38 41 42 141 144 158 162 175 176 f. 180 ff. 197 263
Gnosis 266 268 II 285 289
Gott, der gnädige II 42 57 139 174 183 f. 186 f. 270; der gepredigte II 63; der lebendige II 3 40 153; der liebe 32 85 134 278 f. II 23 186 228 und öfter; der rechtfertigende § 25 und öfter; der richtende f. Gericht; der unbefannte 100 275 II 63
Gottesbeweise § 20
Gottesdienst II 12 119 123 143 ff. 195. 205 (207) 218
Gottesgedante II 47 150 ff.
Gotteskindschaft II 23 103 128 162 181 195 197 ff. 202 283
Gottesreich § 13 60 f. 65 67 126 132 159 f. 162 f. 279 361 II 2 6 40 128 150 269 f. 289
Gratia applicatrix II 36 180
das Gute II 19 51 162 175 226
Harmonistil 186
Heidentum II 156 159 164 230 244 276 285
Heil II 38 49 62 77 78 103 114 116 154 178 197 202 264 f. 272 276 281 (das Wort)
Heiligkeit § 27 144 159 II 2 7 123 147 177 180 f. 182 ff. 190 ff. 219 265
Heiligkeit II 22 25 49 62 144 147 159 219 248
Heilsgut II 23 f.
Heilsinitiative II 186 189
Heilsordnung II 153 f. § 79 208 217
Heiland 332
Hellenismus II 21 34 172 272
Herr (der Herrenname) 207 296 ff. 326 f. 362
Heterodoxie 9 140 189 219 361
Himmel II 222 230 279 und öfter
Hoffnung II 20 30 38 226 250 259 Kap. 9 291
Höhlraum II 50 51
Hölle II 158 f. 163 177 222 267 279 287
Höllenfahrt 213
Homosios 196 235 274 II 8
Humanismus II 67 73 84
Hypothese II 3 9 22 241 (des Wortes)
Idealismus II 89 231 237
Immanenz II 5 34 44 109 144 177 294
Imperativ, kategorischer II 173
Imputatio (Non-) II 186 f.
Incarnatio 203 212 224 240 249 274 II 44 278
Individualismus, religiöser 12 § 11. 106 ff. 328 II 31 (37) 111 118 f. 128 133 f. 195 204 f. 206 248 257 272
Infusio gratiae II 184
Innerlichkeit II 21 22 137 143 209 240
Inspirationslehre II 72 ff. 80 85 f. 92 235 242

Intellektuelle Sphäre (des Seelenlebens) II 46 47 240 f.

Intercessio 208 210 317 f. 325

das Irrationale, II 48 241 Irrlehre II 65 76

Justificatio 182 (das Wort) f. Rechtfertigung

Jesusbild, das liberale 249 f.

Jubentum 42 135 166 II 19 34 73 93 159 172 194 (heutiges)

Jüngster Tag II 121 158 178 262 267

Kapernaitentum II 105

Kasuistik II 159

Katholizismus 12 15 19 22 44 45 47 129 135 153 II 58 100 f. 168 169 176 f. 183 f. 190 f.

Katholizismus, augustinischer II 41 192

Katholizität, evangelische II 135

Kausalität 79 f. 93 II 45 150 237

Kenose 212 § 36. 223 f. 259 260 279

Kezerei II 10 287

Kirche 17 § 10 69 263 II 2 9 72 76 80 § 71 f. 118 122 137 f. 141 190 220 222 234 250 261

287; Hoch= II 107; Volks= II 125 132 f. 134; Land= II 125 129 f. 132

136; Gottes= (vgl. Entbusiasmus) 44 f. II § 71 f. 120 126 ff. 140 149 161

197 202 207 244; Welt= II 126 f. 141 207 244; jüdische II 116; orientalische II 9 f. 12 136 142

272; römisch= katholische 4 12 14 25 II 9 35 40 42 62 68 69 78 105 f. 114 115 129 135 f. 142 f.

182 f. 194; evangelische VII 68 138 II 62 78 86 103 134 f. 141 f. 142

193 211 213 234 261 f.

273; reformierte 55 108 f. 159 161 II 3 12

Kirchengeschichte II 110 120 125 128 214

Kirchenrecht 44 II 117 121 Kirchenverfassung 6 10

II § 133

Konfirmation II 207

Königtum („allgemeines“) II § 81

Konkordat II 171

Konzilien II 60 73 85 130 Kosmischer Christus siehe Christus

Kosmos II 20 228 f. 238 284 285

Kraft „von oben“ — (Dynamis) II 25 30 f. 71

77 (92) 111 228. 241 242 247 250 291

Kreatianismus II 168

Kreatürlichkeit (Kreaturgeschlecht) II 141 177 f. 179

280 Krieg II 202 220 f. 230

262 273 Krise II 50 f.

Kritik, historische 20 II 64 65 66 86 f. 90 212 (245)

Kultur II 230 231 f. 233 Kultus II 12 47 120 140

142 f. 205 f. 231 (das Wort) 250 255

Kunst II 16 166 225 226 251 255

Leben (neues — ewiges) II 9 43 55 79 118 166 181 f.

187 250 263 f. 273 278 Lebensanschauung II 232

Leben=Jesus=Forschung § 40 Lehrbarkeit (des Glaubens)

II 46 Lehre, reine II 78 82 85

130 f. Lehrfreiheit II 171

Leib II 19 44 172 246 277 f.

Leib II 203 f. Lex II 154 ff.

Licht (inneres) 21 Liebe II 41 42 108 119

124 f. 128 136 162 215 239

Life and Work II 136

Liturgie II 10 12 109

(Beicht=) 138 143 255 Logik und Gotteserkenntnis

52 76 78 81 109 II 46 150 182 245 256 f.

Logiklehre 149 191 217 f. 223 f. 227 239 f. 253

259 265 270 f. 272 f. 296 f. 319 348 354

II 3 8 19

Magisches II 29 41 101 184 f. 191

Marburger Religionsgespräch und =Artikel II 56

62 72 107

Materialprinzip II 58

Menschensohn 287 290 f.

Meritum Christi 210 II 12 57 191 und oft

Messe II 10 78 101 102 106 184 214

Meßias 246

Metanoia 308 f. Buße

Metaphysik II 148 150 245 254 und öfter

Methode, formgeschichtliche 233; philologisch-kritische

233 II 90

Methodismus II 178 181

Mission II 207 210

Monarchianismus 192 316

Monismus II 20 34 224 Monophysitismus 197 202

296

Monothéismus 168 299 II 224

Montanismus II 120 131

Mysterien (33) 247 270 II 104

Mysik (21) 49 136 247 270 II 39 40 61 101

103 107 127 179 180 f. 205 207 248 282 285

Mythus 247 250 f. 255 256 II 26 49 90 95 f.

169 172 ff. 252 279

Nachahmung 331

Nachfolge 330

Nächste, der im Gottesbegriff § 8. 59 90 103 156 f.

- 164 168 285 II 99 118
 124 128 133 137 139
 143 149 161 165 175
 usw.
 Natur des Menschen II 172f.
 173f. 176 258 260 und
 öfter
 Naturgesetz II 156 236f.
 Naturwissenschaft II 222f.
 237 243 249 276
 Nicænum (=Constantino-
 politanum) 5 68 178 273
 358 II 7 8 10 12 15
 118
 Nominalismus II 73 175
 Norma normans-normata
 II 76 80
 Notitia II 36f. 46 49
 Numinosum 285 II 141
- Oboedientia 209
 Obrietheit II 130f. 133 149
 213f. (229)
 Offenbarung 15 und oft
 Offultismus II 261
 Ökonomie II 3
 Ökumenische Symbole II 76
 Opfer II 195ff.
 Optimismus II 255
 Ordo salutis siehe Heils-
 ordnung
 Organ II 2 21 30 51 53
 72 192 247 257
 Orthodoxie 6 § 34 § 36
 und oft
- Bazifismus II 202 220
 270 272
 Panentheismus II 286
 Pantheismus 40 79 82 149
 253 II 224 285
 Paps II 58 60 65 121
 Paradiesesgebot II 154
 Paraklet II 27f. 34
 Pecca fortiter II 187
 Perfectio II 78f.
 Permanenz (der Erbsünde)
 II 176f.
 Person 195 196 202 § 39.
 253 254 257 259 § 50.
 325 354 361 II 1 3 5
 9 16 18 22 24 27 29ff.
 35 40 51 92 103 186f.
 187 284f.
- Persönlichkeit 21 27 78 79f.
 354 II 247 288
 Perspicuitas II 78f.
 Pessimismus II 172 224f.
 Pfingsten II 13f. 15f. 29
 118 273
 Phantasie II 45 79 95 103
 109 240 § 88 255 260f.
 264f. 269f. 282
 Philein II 215
 Pietismus 24 II 85f. 126
 178 181 211
 Pneumatologie 31 II 2 3
 21 250
 Pneumatomachie II 8
 Polytheismus 79 II 224
 230
 Prädestination 40 108
 II 122 150 249
 Präexistenz 20 202 265
 293 361
 Predigt (=Amt) II 12 54ff.
 57 60 61 70 77ff. 91
 100 111 178 195f. 241
 250 255 268 272 283
 Priestertum („allgemeines“)
 II § 81
 Prinzip 249f. 253 256
 258 II 3
 Prophetie II 20f. 25f. 29
 54 67 80 233 283
 Protestantismus 15 19 43
 44 45 49 II 12 42 58
 82 113 135 136 183ff.
 192ff. 206
 Psyche II 247
 Psychologie II 38 45 47
 152f. 182 192 236 241
 245 246f. 249ff. 254
 292
- Quätertum II 120
 Quietismus II 199ff.
 (christlicher) 209 215
- Ratio II 241f.; vicaria
 II 124 196 288
 Rationalismus 251 256
 f. Aufklärung
 Realpräsenz II 104f. 108
 109 124
 die Rechte Gottes 214 349
 Rechtfertigung 43 § 25 125
 127 129 130 156 159
 267 II 12 36 38 42
 176f. 180f. 182ff. 202
 208 263 281
 Rechtskraft (der Dogmen)
 II 7 130 131
 Neben II 54 55f.
 Reformation 2 5 16 18
 112 118 II 12 58 72
 120ff. 126f. 183f. 213
 Reich Gottes f. Gottesreich
 Relativismus der Historie
 189 240 257 259
 Religion § 6 28f. 42f. 116
 II 46ff. 48 87 139 144
 205 222 232 239 243
 (natürliche) 248 250 254
 und Geschichte 17; und
 Ethos II 127 176f.;
 Gegenwarts- 17ff. Ur-
 sprung der 142 II 45
 Religionsgeschichte 28 233
 257 II 45 90 138f.
 171f. 257
 Religionsphilosophie 10f.
 233 257 II 45 152 249
 250f.
 Religionspsychologie II 45
 152 249f. 251 254f.
 Restitutio ad integrum
 II 287
 Reue II 162f. 179 und oft
 Romanum II 10
- Sabbath II 205f.
 Sacrament II 12 40 42
 57 61 62 70 § 70f.
 111 113 122 130 134
 184f. 186ff. 191
 Satisfactio 208 309f.
 312f. 318 321f. II 36
 Schicksal 158 II 141 188
 Schlüssel II 122
 Scholastik 16 143 II 40
 41 75 108 167 189 208
 Schöpfung 40 137 142f.
 146f. 322 II 19 95 170
 224 228 231 232 246
 267
 Schrift II 54ff. (bei Luther)
 58ff. 60 (buchstäblich!)
 63f. § 68ff.
 Schuld 64 115f. 301f.
 311f. II 124 157 159
 177f. 186 188 281f.

- 287 und Strafe 119
 II 276 281 f. 288
- Schwachheit II 124 145
 162 187
- Schwärmertum II 12 60 f.
 69 104 f. (272)
- Seele II 19 41 42 44 112
 133 138 143 152 168
 176 194 204 207 240
 § 87. 247 (psyche-Wort)
 260 277
- Seinsurteile II 171
- Setzen II 132 f. 135 179
 257 261 272 287
- Selbstbewußtsein Christi
 230 245
- Selbständigkeit (des Men-
 schen) II 150
- Seligkeit II 37 78 129
 133 154 155 176 248
 264 276 ff. 287
- Seligpreisungen 60
- Sensus literalis spiritualis
 II 74 79 f. Auslegung
- Sinn (der Welt) II 226
 (des Lebens) 232 238
- Sinnliches II 20 21 240
- Sittengesetz II 156 164
- Stephis 26 341 II 73 140
 223 (Sibeltreu) 290
- Sohn Gottes 287 326
- Solidarität der Menschen
 als Sünder II 175 188;
 Christi 281
- Sonntag II 206 f.
- Sozialismus II 270
- Sozianismus 227 f. 299
- Spiritismus II 261
- Spiritualismus II 12 120 f.
 123 131 132
- Sprache als Offenbarungsmittel
 102 f. II (216) 242
- Sprung II 250
- Staat 198 II 222
- Staatskirche II 133 195
- Status ecclesiasticus etc.
 II 130; integritatis
 II 154 169 f. 173
- Stellvertretung 310 314
 324 II (27) 248
- Sterben II 250
- Stimmung II 224 f. (vgl.
 Pessimismus und Optimismus) 255
- Stoff II 19 246
- Subordination 125 260
- Substanz 79 143 II 39 f.
 40 44 105 (und Mzi-
 denzien) 208 246 267
 277 278
- Sufficientia II 79
- Sünde 20 115 f. 156 207
 283 f. 300 f. 312 II 9
 28 32 95 124 147
 Kap. 6. § 76 f. 203 219
 231 280 f.
- Sünde wider den Heiligen
 Geist II 22 87 291 ff.
- Sündlosigkeit Jesu 287
 294 f.
- Superstitio II 238
- Symbol II 112 (Gl. Geist)-
 120
- Symbole siehe Bekenntnis-
 schriften
- Tatfünfe II 169
- Taube II 14 16 26 34
- Taufe II 7 9 10 22 26
 31 f. 99 f. 101 ff. 102
 118 120 122 125 134
 176 184 191 207
- Täufernertum II 121 125
 131 219 270 271
- Teufel 41 f. 53 61 63 140
 316 II 25 26 129 164
 229 232 233 267 270
 292
- Textkritik II 68 82
- Theismus § 18. 40
- Theobizze 93 156 f.
- Theokratie II 157
- Theologie 16 31 136 160
 257 281 II Vorw. V
 12 21 46 48 69 80 82
 86 f. 89 140 167 192
 207 212 f. 234 244 250 f.
 256 276; apophatische
 73; jüdische II 167; ta-
 tholische 90 II 41; pro-
 testantische II 73 76; der
 Krisis II 50 ff. 141 197
 261 272
- Theosophie II 261
- Theßen, die fünfundneunzig
 67 121 II 187
- Thomismus II 185
- Tier II 19 56 246
- Timor filialis II 163
- Tod 40 143 150 156 158
 207 310 f. 331 345 f.
 II 23 32 124
 165 f. (Erb) 168 246 250
 261 ff. § 91. 284 f.
- Tradition 18 20 31 63
 162 II 22 35 46 58
 60 67 69 76 169 170
 178 235 243 250
- Traduzianismus II 168
 241
- Transsubstantiation = Con-
 substantiation II 105 f.
 107
- Transzendenz 75 135
 II 5 34 44 144 177 294
- Tranung II 207
- Treue (pistis) II 51
- Tridentinum II 183 191 f.
- Trinitatisfest II 15
- Trost II 203 270
- Tübinger Schule II 89
- Tugend II 42 119 164
 (splendida vitia)
- Uebel 60 67 119
- Überzeugung 25 34
- Ubiquität 206 349
- Ungehorsam II 159 f.
- Unglaube II 160 f. 176 187
 233 234 260
- Unio mystica II 39 f. 40
 44 207 f.
- Unitarismus 105 f.
- Universalismus II 119
- Unsterblichkeit 194 II 246
 276 ff. 283
- Unveränderlichkeit Gottes
 86 f. 92 203
- Urstand der Gerechtigkeit
 II 154 168 f.
- Ursünde 300 II 169
- Usus tertius etc. (des Ge-
 setzes) II 155 ff.
- Waterunser II 147 ff. 197
 198 270
- Verantwortung II 22
- Verdamnis II 155 f. 157
 168 248 262 278 f.
- Verdienst II 12 42 57 185
 189 f. 191

- Berberung** II 175
Bergänglichkeit II 19
Bergebung 123 II 9 32
37 55 103 108 109 122
139 f. 147 160 f. 177 f.
181 f. 186 197 263 281
292 f.
Bergeltung 118 120 II 281
Bergottung 195
Verheißung II 26 30 55
145 147 186 f. 201 264
271 286
Verklärung II 180 f.
Vermittlungstheologie § 44
Bernunft (ratio) II 241 ff.
und oft
Veröhnung § 26. 130 159
260 §§ 51 bis 53. 323 f.
328 f. 356 II 202
Verstand II 19 37 38 45
78 83 169 240 f. 253
257
Verfuchung II 145
Vertrauen II 51 53 160
240 und öfter
Verzweiflung II 224 225
226 260 ff. und öfter
Via negationis etc. 73 ff.
92 f. 120 142 ff. 168
Vitia splendida II 164
Vollendung II 7 217 266
Vollkommenheit II 217 f.
Vorsehung § 30.
Wagnis II 240 250
Wahrheit § 5. 33 50 131
154 II 1 13 30 49 74
78 80 82 83 f. 87 f. 95
129 144 175 (des My-
thus) 212 f. 223 241
239 245 249 f. 251 ff.
263; doppelte 26
Weihnachtsgeschichte II 17
26 243
Welt § 9. 59 II 2 19 119
222 ff. 229 232 Ende
269 neue 285
Weltanschauung II, Kap. 8.
§ 83 (christliche) 239 244
256 273 281
Weltbild II 222 f. 239
Weltflucht II 230
Wert Christi § 36. § 39.
§ 54. II 36; Gottes Kap.
II § 12. Kap. IV u. V.
137 150 II 98 f.; des
Geistes II 36
Werke, gute 57 II 176 184 f.
187 191 209 f. (Luther!)
Werturteile II 171
Wiedergeburt; 262 II 31
43 54 71 158 180 f.
187 189 f. 199 210 236
Wiedersehen II 282 f.
Wille II 19 21 37 38 45
47 49 154 (Freiheit)
169 187 213 (225) 240 f.
Wissen von Gott II 46 240
241
Wissenschaft 15 f. 28 109
141 237 339 II vorn.
V 12 45 48 83 f. 89 ff.
96 152 212 f. 222 f. 225
239 249 256 257 262
Wohlfallen Gottes 104 f.
311 II 187 210 248
Wohltat Gottes 53 190
Kap. IV. § 21. 104 f.
114 118 137 140 299
324 II 29 36 38 114
141 144 f. 164 177 207
Wort Gottes 11 f. 19 f.
101 f. 287 289 f. 348 II
12 18 § 67 54 (Verhält-
nis zur Schrift!) 64 f.
69 70 f. § 68 ff. 76
(=Bibel) § 70 f. 111 122
128 f. 130 f. 134 144
153 241 245 250 257
Wunder 153 f. II (20) 25
48 55 144 152 177
§ 85.
Zeit II 145 173 178 179
189 228 f. (Mon) 263 f.
277 f. 290
Ziel II § 90 und öfter
Zorn Gottes 120 f. 207 f.
300 316 II 168 186
und öfter
Zucht (Kirchen=) II 119
Zungenreden II 25 29
Zukunft II 260 f.
Zweifel 26 II 80 223 234
260

Vom Verfasser erschienen bisher:

- Euripides, Iphigente in Lauris. Übers. mod. Form sich nähernd. 1875.
Euripides, Medea. 1876.
Damafus, Bischof von Rom. 1882.
Bedarf Luther wider Janßen der Verteidigung? 1883.
Doktor Martin Luthers Leben, Taten und Meinungen. Drei Bände.
1883. 21884.
Reden über die Trunksucht. 1884.
Die Konfessionen und die soziale Frage. 1891.
Unsere Landgemeinden und das Gemeindefideal. 1891.
Der rechte evangelische Glaube. 1892.
Spener in Frankfurt. 1893.
Zu Christus hin. 1897.
Die sittlich-religiöse Gedankenwelt unserer Industriearbeiter. 1898.
Die Religion im modernen Geistesleben. 1898.
Religion und Moral. 1898.
Die Wahrheit der christlichen Religion. 1900.
Keine Lehre, eine Forderung des Glaubens und nicht des Rechts.
1900.
Die Zeitsätze der 1. und der 2. Auflage von Schleiermachers Glaubenslehre nebeneinandergestellt. 1904.
Unbewusstes Christentum. 1905.
Das religiöse Wunder und Anderes. 1909.
Die Stellung des Christentums zum Geschlechtsleben. 1910.
Mehr Idealismus in der Politik. 1911.
Zatho und Harnack. 1911.
Der Beitrag der christlichen Kirchen zur internationalen Verständigung. 1912.
Der Deutsche Akademische Freibund. 1912.
Unsere Pflicht zur Politik. 1913.
Dieser Krieg und das Christentum. 1915.
Christenglaube in Krieg und Frieden I. Im Kriege. 1915.
Die Kirche nach dem Kriege. 1915.
Luthers Rechtfertigungsglaube, seine Bedeutung für die 95 Thesen und für uns. 1917.
Luther in Worten aus seinen Werken. 1917.
Das königliche Priestertum der Gläubigen und seine Forderung an die evangelische Kirche unserer Zeit. 1918.
Christentum und Frieden. 1922.
Glaubenslehre I. Band. 1. Buch: Von Gott. 1924.
2. Buch: Von Christus. 1925.

Seit 1887 erscheint, vom Verfasser herausgegeben,
die protestantische Zeitschrift:
„Die Christliche Welt“
Leopold Klotz Verlag / Gotha
Zweimal monatlich — vierteljährlich vier Mark

ZU MARTIN RADES

70. GEBURTSTAG

4. APRIL 1927

erschien

Vierzig Jahre „Christliche Welt“

Festgabe für Martin Rade

Im Auftrag seiner Freunde zusammengestellt von

Hermann Mulert

Mit drei Bildbeigaben — Sechs Mark, in Ganzleinen acht Mark



Diese Schrift hat mit den üblichen Festgaben aller verschiedensten Inhalts nichts gemein. Hinter ihr steht eine Jahrzehnte alte geistige Gemeinschaft, die aus jedem einzelnen der durch Adolf von Harnack eröffneten Reihe von Aufsätzen und Gedankworten spricht. Nicht allein für die Welt der Fachgelehrten geschrieben, fordern sie das Interesse der Gebildeten aller Stände. Ueber 90 der bekanntesten Namen sind vertreten. Die Festgabe ist aber nicht nur eine Geschichte der „Christlichen Welt“, sondern in ihr spiegelt sich in ganz einzigartiger Weise die Kulturgeschichte, im besonderen die Kirchengeschichte der letzten Jahrzehnte wider.



LEOPOLD KLOTZ VERLAG
GOTHA

BT
75
R15

Rade, Paul Martin, 1857-1940.
Glaubenslehre. Gotha, F.A. Perthes, 1924-
27.
2v. in 3. 23cm.

lib has
v.2

Vol.1, pt.2, and v.2 have imprint: Gotha,
L. Klotz.

Bibliographical footnotes.
Contents.- 1.Bd.[1.Buch] Von Gott. 2. Buch.
Von Christus.- 2.Bd., 3.Buch. Vom Geist.

1. Theology,

Doctrinal. I. Title.

CCSC/mmb

A1000

● A1000

